Médiévales 62

PRINTEMPS 2012

Réforme(s) et hagiographie



REVUE SOUTENUE PAR L'INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DU CNRS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes (Paris 8, Saint-Denis)
soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

fondée par François-Jérôme Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder, François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Code de diffusion PUV : 21062
Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 62 PRINTEMPS 2012

RÉFORME(S) ET HAGIOGRAPHIE DANS L'OCCIDENT LATIN (VIe-XIIIe SIÈCLE)

DOSSIER COORDONNÉ PAR
CHARLES MÉRIAUX ET STÉPHANE GIOANNI

Numéro publié avec le soutien de l'Institut universitaire de France

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

CONSIGNES AUX AUTEURS

Les articles proposés spontanément doivent être acheminés aux rédacteurs en chef de la revue sous forme électronique (fichier attaché format PC-Windows et Apple, ou .doc et .rtf), aux adresses indiquées sur le site

Tout article envoyé à la revue fait l'objet de prérapports établis par deux experts extérieurs travaillant sur une version anonymée; les prérapports sont synthétisés par un membre du comité de rédaction qui propose le rejet ou l'acceptation de l'article. Quelle que soit la décision du comité de rédaction, celle-ci est immédiatement notifiée à l'auteur. En cas d'acceptation, l'article circule dans la rédaction, qui se réserve le droit de demander des aménagements à l'auteur.

Tout auteur qui envoie un article à *Médiévales* reconnaît à la revue, si cet article est accepté, le droit de le publier sous forme électronique sur les sites revues. org, Persée et Cairn après un délai de deux ans.

Les articles en langue étrangère sont traduits par nos soins.

L'ensemble de l'article (notes comprises) ne doit pas dépasser 45 000 signes (espaces compris). Les illustrations sont présentées dans un fichier séparé, numérotées et avec une légende à part. Le nombre des illustrations est limité à cinq par article.

L'article sera accompagné d'un résumé en français et d'un autre en anglais, de 500 à 1 500 signes chacun (espaces compris).

L'auteur proposera aussi cinq mots clés en français et cinq en anglais.

En ce qui concerne les notes de lecture, on indiquera dans l'ordre en tête de la note: l'auteur (prénom + nom en petites capitales), le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

Pour plus de détails sur nos normes de présentation, on se reportera aux consignes données à l'adresse suivante:

http://medievales.revues.org, rubrique « Note aux auteurs ».

SOMMAIRE N° 62 PRINTEMPS 2012

RÉFORME(S) ET HAGIOGRAPHIE DANS L'OCCIDENT LATIN (VIe-XIIIe siècle)

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 62, printemps 2012, p. 5-12

Stéphane GIOANNI et Charles MÉRIAUX

AVANT-PROPOS

« Arnoul, abbé et comte, déplorant que la vie monastique, qui avait fleuri à cet endroit aux premiers temps grâce aux efforts de saint Bertin, était désormais détruite, entreprit de restaurer la religion originelle et de rendre à ce lieu la noblesse d'une sainteté ancienne[1]. » C'est ainsi qu'autour de 962, le moine Folcuin de Saint-Bertin présente la réforme de son monastère menée vingt ans plus tôt par le comte de Flandre, abbé laïque de l'établissement, et le réformateur lotharingien Gérard de Brogne. La référence qui s'impose à l'auteur est bien celle du saint fondateur dont le culte connut, dans la seconde moitié du xe siècle, un vif développement. De manière plus générale, tant en milieux réguliers que séculiers, il semble bien que, durant le Moyen Âge, les vagues successives de réforme de l'Église, c'est-à-dire aussi bien des institutions ecclésiastiques que du comportement de l'ensemble des fidèles, se soient accompagnées d'un renouveau du culte des saints et, partant, de la production hagiographique[2]. Inversement, les hagiographes se saisirent de l'occasion pour transmettre et, dans certains cas, élaborer les idéaux réformateurs de leur temps.

1. FOLCUIN DE SAINT-BERTIN, *Gesta abbatum Sithiensium*, éd. O. HOLDER-EGGER, *MGH, SS*, t. 13, Hanovre, 1881, *ca* 107, p. 628. – Ce dossier rassemble les actes de la seconde journée d'études organisée par l'atelier de recherche *HagHis (Hagiographie et Histoire : atelier français de recherches sur l'hagiographie médiévale)* le 14 janvier 2011 à l'Université Lille 3, avec le soutien de l'Institut Universitaire de France, de la Maison européenne des Sciences de l'Homme et de la Société Lille Nord de la France et de l'Institut de recherches historiques du Septentrion (IRHiS UMR 8529), auxquels nous tenons à exprimer notre reconnaissance. Nous remercions également le comité de rédaction de *Médiévales* d'avoir accepté de publier les actes de cette rencontre dans la revue.

2. D. J. COLLINS, *Reforming Saints. Saints' Lives and their Authors in Germany, 1470-1530*, Oxford, 2008.

Deux notions complexes

À bien y regarder cependant, le rapprochement des deux termes, hagiographie et réforme, pose problème et, comme le constate Patrick Henriet, « il n'existe guère de travaux sur l'usage des mots et sur le concept de réforme dans l'hagiographie[3] ». La difficulté tient d'abord au caractère insaisissable de l'hagiographie du haut Moyen Âge. Récusant la notion de genre, qui enfermerait l'hagiographie dans des schémas trop étroits, la critique moderne préfère parler de discours hagiographique qui revêt des formes multiples (sermons, poèmes, éloges, passions, biographies...) et qui se définit par sa fonction documentaire, l'idéalisation du héros, la représentation d'un type idéal et l'édification du lecteur[4]. La structure et la stylisation de ce discours exemplaire permettent d'établir des comparaisons avec des types d'éloges qui existaient déjà dans les littératures païennes et chrétiennes, comme les biographies des empereurs et des philosophes[5], mais il est souvent impossible de déterminer si ses formes variées s'inscrivent dans la promotion d'un culte ou dans une liturgie particulière. Cette difficulté, qui apparaît clairement dans la *Vie d'Eigil* étudiée par Klaus Krönert, est accentuée par la polysémie de la notion de réforme.

Certains historiens, comme Gerhard Ladner, ont considéré qu'il fallait attendre la Réforme grégorienne pour voir se développer un projet global de réforme de la société et de l'Église[6]. Avant le XIe siècle, il n'y aurait donc de réforme qu'individuelle (applicable aux comportements des fidèles) ou locale (applicable à la règle et aux coutumes des communautés monastiques et canoniales). De fait, la présence de thèmes réformateurs dans les textes hagiographiques n'implique pas que l'auteur se place lui-même dans la perspective d'une réforme universelle de l'Église. On pourrait même dire que le caractère profondément particulariste et conservateur des *Vies* de saints constitue un obstacle à la promotion d'une réforme de grande ampleur. Plusieurs articles de ce dossier insistent sur le fait

3. Cf. p. 106.

4. M. VAN UYTFANGHE, « L'hagiographie en Occident de la *Vita Antonii* aux *Dialogi* de Grégoire le Grand », dans A. DEGL'INNOCENTI, A. DE PRISCO et E. PAOLI éd., *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*, Florence, 2007, p. 3-51 ; ID, « Heiligenverehrung II (Hagiographie) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 14, Stuttgart, 1988, col. 155 ; ID., « L'hagiographie, un 'genre' chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, 111 (1993), p. 135-188 ; F. SCORZA BARCELLONA, « Agli inizi dell'agiografia occidentale », dans G. PHILIPPART éd., *Hagiographies* III, Turnhout, 2001, p. 19-44.

5. T. J. HEFFERNAN, « Christian Biography: Foundation to Maturity », dans D. MAUSKOPF DELIYANNIS éd., *Historiography in the Middle Ages*, Leyde, 2003, p. 115-154.

6. G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), 1959 ; C. GAUVARD, art. « Réforme », dans EAD., A. DE LIBÉRA et M. ZINK éd., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 1186-1188 ; P. HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne ? », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 96 (2010), p. 71-91, ici p. 72-73.

qu'en privilégiant un point de vue local, l'hagiographie n'entend pas rendre compte d'un projet universel. À l'instar de la *Vie de saint Bernard de Tiron* présentée par Patrick Henriet, bien des *Vies* des XIe-XIIe siècles sont dépourvues de tout propos globalisant. Autrement dit, l'hagiographie des saints réformateurs ne constitue pas pour autant une hagiographie réformatrice.

La distinction radicale entre réforme individuelle, réforme locale et réforme universelle ne permet pas, toutefois, de saisir la complexité de l'idée de réforme dans les premiers siècles du Moyen Âge. Issue d'une longue tradition philosophico-morale, la *reformatio* désigne, dans les premiers siècles du christianisme, la restauration et la quête idéales de la pureté originelle par la naissance, le baptême et l'incessante conversion de soi. Elle décrit parfaitement « le rejet de l'inauthentique », évoqué par Dominique Iogna-Prat, qui « se situerait au point d'articulation entre communauté et personne du fidèle »[7]. La naissance charnelle dépasse elle-même le cadre de la personne. Elle est conçue à l'époque patristique comme une réforme du genre humain, d'un « second genre humain » pour reprendre l'expression de Tertullien[8], qui doit compter désormais avec son histoire, sa filiation et ses déformations. L'ascèse est perçue elle aussi, dès le haut Moyen Âge, comme une démarche de moins en moins solitaire. Anne-Marie Helvétius rappelle que l'hagiographie monastique des Ve, VIe et VIIe siècles présente souvent le saint moine comme un modèle pour tous les chrétiens et la communauté des ascètes comme un idéal pour l'ensemble de la société, même si cette préoccupation est encore bien éloignée du projet englobant de la Réforme grégorienne. À bien des égards, pour l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, la vie du chrétien et la construction de la communauté ecclésiale ne seraient donc qu'une longue réforme qui induirait de nouveaux modèles de sainteté et s'incarnerait dans la figure des saints (le martyr, l'ascète, l'abbé, l'évêque, etc.). En somme, toute réforme porterait un projet hagiographique et, *a contrario*, l'éloge des saints serait éminemment « ré-formateur ».

Des textes au service des réformes

Malgré les difficultés qui viennent d'être rappelées, ce dossier de *Médiévales* entend examiner la manière dont les textes hagiographiques ont accompagné la ou les réformes dans la diversité de leurs champs d'application. Le questionnaire soumis aux auteurs de ce numéro avait ouvert un large éventail de situations. On pouvait d'abord considérer les *Vitae* de saints d'un type nouveau ayant, de leur vivant, participé aux transformations de l'Église et de la société. Que

7. Cf. page 124.

8. TERTULLIEN, *De monogamia*, 4, 4, éd. et trad. P. MATTÉI, Paris, 1988 (*Sources Chrétiennes*, 343), p. 146 : *Sed et reformatio secundi generis humani monogamia matre censetur*.

l'on songe ainsi à l'évolution de la littérature hagiographique aux ve et vi^e^ siècles quand apparurent les biographies épiscopales alors que dominaient jusque-là les Passions de martyrs. Ce changement reflétait les nouvelles responsabilités de l'évêque dans le monde chrétien. Au xie siècle, les *Vies* des papes Léon IX et Grégoire VII montrent aussi que les transformations grégoriennes ont été accompagnées par l'émergence d'une hagiographie spécifiquement pontificale[9]. Les milieux monastiques ne restent pas à l'écart de cette évolution comme en témoignent la diffusion des *Vitae Patrum*, dès le ive siècle et, par la suite, la composition de biographies consacrées aux réformateurs monastiques. On connaît par exemple la richesse de l'hagiographie comme « mode d'expression privilégié de l'ecclésiologie clunisienne[10] ». Beaucoup de lettrés du ixe siècle, à l'image d'Alcuin, Jonas d'Orléans, Paschase Radbert ou encore Hucbald de Saint-Amand[11], pratiquaient aussi la réécriture des *Passions* de martyrs et de *Vies* de saints de l'Antiquité tardive ou de l'époque mérovingienne[12]. S'ils présentent leur travail comme de simples corrections de style, leurs œuvres n'en reflètent pas moins les ambitions réformatrices de l'Église et du pouvoir carolingiens. Le contexte réformateur produit également des outils et des textes nouveaux qui cherchent à promouvoir des dévotions ou construire une mémoire, comme en témoignent les récits de translations et d'inventions de reliques ou encore la constitution des recueils hagiographiques (passionnaires, légendiers, etc.) qui procèdent à la sélection, au classement et parfois à la réécriture des textes anciens[13].

Il paraît donc inévitable, dans de nombreux exemples, d'associer réforme et hagiographie : les *Dialogues* de Grégoire le Grand, étudiés par Bruno Dumézil

9. *Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul)*, éd. et trad. M. Parisse et M. Goullet, Paris, 1997.

10. D. Iogna-Prat, « Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940-v. 1140) », dans M. Heinzelmann éd., *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringen, 1992, p. 77-118 (à la p. 118) ; I. Rosé, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin ixe-milieu du xe siècle)*, Turnhout, 2008 ; Odon de Cluny, *Vita sancti Geraldi Auriliacensis*, éd. A.-M. Bultot-Verleysen, Bruxelles, 2009.

11. C. Veyrard-Cosme, *L'Œuvre hagiographique en prose d'Alcuin. Vitae Willibrordi, Vedasti, Richarii. Édition, traduction, études narratologiques*, Florence, 2003 ; J. M. H. Smith, « La réécriture chez Hucbald de Saint-Amand », dans M. Goullet, M. Heinzelmann et C. Veyrard-Cosme éd., *L'Hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010, p. 271-286.

12. M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (viiie-xiiie s.)*, Turnhout, 2005 ; Ead. et M. Heinzelmann, *La Réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2003.

13. F. Dolbeau, « Naissance des homéliaires et des passionnaires », dans S. Gioanni et B. Grévin éd., *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales. Textes et représentations, vi^e^-xive siècle*, Rome, 2008, p. 13-35.

et Sylvie Joye, s'inscrivent dans le projet de réforme mis en œuvre par l'évêque de Rome dans l'Italie lombarde de la fin du VIe siècle. Anne-Marie Helvétius montre que l'hagiographie monastique produite dans le monde franc du VIIe siècle recèle de précieuses informations, dès lors qu'on la confronte aux autres sources, pour étudier les réformes monastiques et, plus largement, l'idée de réforme chrétienne dans le monde précarolingien. Max Diesenberger indique de son côté que le travail réalisé par l'archevêque Arn de Salzbourg pour réformer l'église bavaroise au tournant des VIIIe-IXe siècles eut un volet hagiographique méconnu. La réécriture des *Vies* de saints missionnaires, l'importation d'une nouvelle collection de textes francs réalisée au monastère de Saint-Amand, et l'insertion, dans un sermonnaire, d'extraits de Passions de martyrs antiques, visaient à accompagner la réforme de l'épiscopat bavarois et sa hiérarchisation accrue autour du siège métropolitain de Salzbourg. La contribution de Dominique Iogna-Prat sur « la fête de la dédicace d'église dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine » prolonge la réflexion jusqu'au XIIIe siècle en démontrant que la personnalisation et la célébration de « la monumentale Église » s'inscrivent dans une réforme ecclésiale qui vise à réformer la personne du fidèle.

Dans d'autres cas, en revanche, le lien entre réforme et hagiographie relève d'une fausse évidence et d'une connaissance incomplète du contexte précis dans lequel les textes ont été composés. La tentation a été grande dans l'historiographie d'inscrire des textes hagiographiques dans le cadre d'une histoire générale des réformes, connue certes dans les grandes lignes, mais dont on ignore les applications locales (si tant est qu'il y en ait eu). Beaucoup d'études ont usé d'un raisonnement tautologique étudiant une *Vie* de saint dans un contexte supposé de réforme pour mieux prouver ensuite que ladite réforme était bel et bien à l'origine du travail d'écriture. C'est pourquoi il était important que les différentes contributions de ce dossier ne se fondent pas sur des textes hagiographiques isolés, mais sur des pièces dont les conditions de composition dans un contexte réformateur peuvent être éclairées par les sources narratives, diplomatiques, liturgiques, ou encore archéologiques[14]. Car l'étude attentive des formes (qui justifient l'approche philologique et linguistique des sources hagiographiques) ne peut se limiter à l'étude des textes et doit nécessairement s'accompagner d'un dialogue pluridisciplinaire sur les différentes manières d'appréhender les liens entre réforme et hagiographie. C'est ainsi que les jugements d'un éditeur aussi savant que le monumentiste Bruno Krusch au XIXe siècle ont souvent été dictés par l'idée qu'il se faisait des effets de la réforme carolingienne, jugements qu'il est parfois difficile de soutenir aujourd'hui. Par exemple, lorsqu'il rattachait la

14. Bien qu'on n'ait pu y répondre ici, il serait utile, par exemple, de se demander si l'archéologie peut aussi saisir l'évolution des pratiques rituelles et des catégories qui accompagnent toute réforme, ou si nous sommes tributaires des seules constructions littéraires et des traditions textuelles.

Vie de saint Éloi à la réforme bonifatienne des années 740, alors que tout indique désormais que le texte a bien été composé par saint Ouen, évêque métropolitain de Rouen, au milieu des années 670[15]. Cela signifie que la relecture des textes hagiographiques doit nous conduire à reconsidérer l'idée que nous nous faisons de la chronologie des grandes phases de réforme et de l'importance qui leur a été prêtée. À tel point que, dans un dossier comme celui de l'hagiographie du diocèse de Trèves, on a pu mettre en évidence que les vagues de rédaction des textes hagiographiques ne suivaient nullement celles des réformes[16]. Contre toute attente, Marie Isaia et Klaus Krönert en viennent à leur tour à minimiser le rôle de l'hagiographie dans le processus de réforme. La première rappelle en effet qu'à Lyon, au tournant des VIIIe-IXe siècles, la réforme engagée par l'archevêque Leidrade n'a pas donné lieu à la rédaction de *Vitae* et que les textes qui continuent de circuler, la *Vie de saint Rambert* et celle de saint Galmier, suggèrent même, dans certains milieux, une forme de résistance à la réforme. Klaus Krönert montre de son côté qu'en présentant la réforme (initiée par Benoît d'Aniane à la suite du concile d'Aix de 816) et les crises que connut l'abbaye de Fulda sous les abbatiats de Ratgar (802-817) et d'Eigil (818-822), le moine Brun Candidus entendait surtout tirer un trait sur les difficultés qu'avait connues l'abbaye plus tard, dans les années 830, et proposer à ses lecteurs – dont peut-être l'empereur Louis le Pieux et ses fils – des conseils pour sortir l'Empire de la crise interne qu'il traversait alors.

La perception et les représentations des nouveaux modèles de sainteté n'en demeurent pas moins un enjeu crucial pour tous les types de réformes. Elles contribuent à forger le consensus entre la communauté chrétienne et les réformateurs dans la mesure où l'efficacité des réformes dépend en grande partie de la manière dont elles rejoignent les représentations conscientes ou inconscientes de la communauté (quelle qu'elle soit). Le caractère transcendant de tout discours hagiographique détermine le pouvoir symbolique et assure l'efficacité de la réforme en favorisant son acceptation collective. En raison même de sa diversité et de son caractère parfois insaisissable, le discours hagiographique pourrait donc constituer un laboratoire idéal pour observer les multiples façons

15. Cl. M. M. BAYER, « Vita Eligii », *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Berlin-New York, t. 35, 2007, p. 461-524 ; Ch. MÉRIAUX, « Du nouveau sur la *Vie de saint Éloi* », *Mélanges de science religieuse*, 67-3 (2010), p. 71-85.

16. Ni la réforme carolingienne ni la réforme monastique du Xe siècle, ni même la Réforme grégorienne n'ont eu une incidence décisive sur les hagiographes locaux qui semblent bien plutôt avoir été incités à écrire en raison de la fortune politique que connut la dynastie ottonienne dans la seconde moitié du Xe siècle : cf. K. KRÖNERT, *L'Exaltation de Trèves. Écriture hagiographique et passé historique de la métropole mosellane (VIIIe-XIe siècle)*, Ostfildern, 2010.

dont se construit la légitimité d'une réforme[17], depuis les *Dialogues* de Grégoire le Grand au VI[e] siècle jusqu'à la Réforme grégorienne près de cinq siècles plus tard.

Stéphane GIOANNI – École française de Rome, Palazzo Farnese, 67, I-00186 Rome

Charles MÉRIAUX – Université Lille Nord de France UDL3, UMR 8529 IRHiS, BP 149, F-59653 Villeneuve d'Ascq Cedex – Institut universitaire de France

17. Cette enquête pourrait éclairer un des fondements du pouvoir symbolique de l'Église et faire écho, dans une période et un contexte très différents, au projet de recherche *Les « vecteurs de l'idéel » : pouvoirs symboliques et sociétés politiques*, dirigé par Jean-Philippe Genet (LAMOP/Université Paris 1). Ce programme européen *Signs and States* (en collaboration avec l'École française de Rome) a pour ambition d'étudier la transition entre une période (haut Moyen Âge et Moyen Âge central) où la culture et la société sont entièrement dominées par le pouvoir symbolique de l'Église, et une période (fin du Moyen Âge et Renaissance) qui voit disparaître ce monopole avec l'affirmation graduelle du pouvoir symbolique des États.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 13-32

Bruno DUMÉZIL et Sylvie JOYE

LES *DIALOGUES* DE GRÉGOIRE LE GRAND ET LEUR POSTÉRITÉ : UNE CERTAINE IDÉE DE LA RÉFORME ?

La figure de Grégoire le Grand est essentielle, tant pour l'histoire de l'Église que par l'étendue de son œuvre ou par son influence et sa renommée dans les siècles suivants [1]. Pape, vénéré comme un saint [2], il a rédigé une œuvre littéraire qui marque un tournant dans le genre hagiographique en pleine constitution [3], œuvre connue sous le nom de *Dialogues* [4]. Le caractère extraordinaire de cet ouvrage a amené certains chercheurs à douter de son attribution au pontife de la fin du VIe siècle, mais celle-ci est aujourd'hui presque universellement admise [5]. Les *Dialogues* sont donc désormais étudiés en relation étroite avec le reste de l'œuvre de Grégoire : une œuvre de théologien, de prêcheur et de moraliste

1. En particulier C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977 (p. 247-345 à propos de la conversion).

2. Philippe Bernard (« *Sanctus Gregorius Papa*. Le *Missale Gothicum* et le culte du pape Grégoire le Grand dans la Gaule de la fin du VIIe siècle », *Francia*, 32/1 [2005], p. 167-183) a montré comment le culte de Grégoire se développe essentiellement, au moins pour la Gaule, à partir du milieu du VIIIe siècle.

3. S. BOESCH GAJANO, « La memoria della santità : Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche », dans *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale. Roma, 22-25 ottobre 2003*, Rome, 2004, p. 321 *sq.*; A. DEGL'INNOCENTI, A. DE PRISCO et E. PAOLI éd., *Gregorio Magno et l'agiografia fra IV e VII secolo* (Vérone, décembre 2004), Florence, 2007 (*Archivum Gregorianum*, 12).

4. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, éd. A. DE VOGÜÉ, trad. P. ANTIN, Paris, 1978-1980 (3 vol.).

5. F. CLARK, *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Leyde, 2003. Ce même auteur avait avancé dans un ouvrage précédent l'hypothèse selon laquelle les *Dialogues* seraient une forgerie : *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leyde, 1987. La paternité des *Dialogues* semble cependant bien devoir être attribuée à Grégoire, comme l'indiquent les travaux de Paul Meyvaert et Adalbert de Vogüé.

renommé, mais aussi l'œuvre d'un administrateur talentueux. À une époque où l'Église n'est pas unifiée à la façon de celle de son homonyme Grégoire VII, Grégoire Ier le Grand s'active pour convertir les marges de l'Occident chrétien tout en transmettant ce que l'on peut appeler les prémices d'une réforme de l'Église, guère appuyée ou diffusée, tandis que Rome n'avait pas pris cette place centrale qu'on lui connaîtra quelques siècles plus tard. Si les *Lettres* de Grégoire, conservées dans le célèbre *Registre* qui a consigné des *epistolae* envoyées *ex officio* par le pape sous son pontificat, nous montrent des efforts de mise en ordre de la société chrétienne par des admonestations et des conseils *ad hominem*, il ne s'agit pas de réforme visant à un retour à l'ancien monde, à des règles de l'âge d'or. La réforme promue par Grégoire ne se définit pas alors par un retour historique à une institution passée et parfaite : elle se construit en s'appuyant sur les règles existantes, en insistant sur un ensemble normatif en construction, en cherchant à redresser ce qui défaille et ce qui plie[6]. L'hagiographie est bien propre à évoquer ces changements, dont la radicalité est exprimée par la multiplicité et l'importance des miracles : leur abondance a longtemps jeté un doute pour les érudits sur la valeur des *Dialogues* ; il conviendrait de considérer plutôt ces miracles comme les armes de Grégoire pour réformer les communautés chrétiennes.

La réforme selon Grégoire, à la frontière entre l'Antiquité et le Moyen Âge, correspond à une volonté d'organisation et de correction, de remise en ordre, sans référence explicite ou régulière, dans les *Dialogues* eux-mêmes, à un retour à une forme de communauté primitive idéale. Il s'agit davantage d'une remise en ordre morale du monde laïque, sur le modèle de ce monde monastique qui est, lui, le modèle très actuel dans lequel Grégoire s'est épanoui. Grégoire promeut ce modèle monastique, à tel point qu'il transforme son palais du Caelius en une communauté monastique et qu'il fonde six monastères en Sicile avec les biens et les domaines familiaux. Le miracle de la vie monastique : voilà l'objectif de la réforme selon Grégoire. Lui-même se sent transformé, « réformé » dans un des miracles qu'il décrit et qui le concerne, lorsqu'il explique que la prière d'un de ses coreligionnaires le change intérieurement[7]. Perclus de douleurs et ne pouvant jeûner, il confie une demande à un frère, Eleuthère, dont l'efficacité de la prière fait prendre conscience de lui-même au futur pape : Grégoire ne se

6. En ce sens, la définition de la réforme mise en œuvre par Grégoire s'approche davantage de celle proposée par le *Trésor de la Langue Française* : la « réforme » est une « correction, [un] changement profond, [une] transformation, par des moyens conformes aux règles existantes, de quelque chose en vue de le réorganiser, d'améliorer son fonctionnement, ses résultats » plutôt qu'un « changement apporté en vue du rétablissement d'une forme primitive ou ancienne » (cf. http://atilf.atilf.fr/tlf.htm *sub v.* réforme).

7. B. H. ROSENWEIN, « Y avait-il un 'moi' au haut Moyen Âge ? », *Revue historique*, 633 (2005), p. 46.

reconnaît plus tel qu'il était, il ne se sent plus étranger à la communauté, il n'est plus étranger à la communauté. Il en fait partie, intégralement.

Les *Dialogues* de Grégoire

La production des normes – et en particulier des normes monastiques – dans le discours hagiographique a été étudiée par Bruno Judic à partir des livres II et IV des *Dialogues* lors du récent colloque *Normes et hagiographie*[8], la présentation de la règle de Benoît dans le livre II l'occupant essentiellement. En tant qu'auteur et qu'autorité, Grégoire apporte son poids à la règle. La diffusion franque et anglaise de la règle de Benoît au VIIe siècle doit beaucoup à l'autorité de Grégoire, qui met en scène et installe Benoît en tant que *norma rectitudinis* (*Dialogues* II, 3, 2)[9].

On retrouve volontiers le terme « réforme » sous la plume des auteurs qui évoquent l'action de Grégoire, du point de vue de l'administration des Églises dont les prélats et souverains sont ses correspondants[10], mais aussi avec un sens moral, voire ecclésial[11]. Les miracles peuvent ainsi associer la pureté sacrale de l'Église, pourvue de ses rituels fondateurs, et celle du chrétien (ou plus encore de la chrétienne), qui doit se garder de l'impureté souvent accolée à la sexualité, comme dans l'histoire de la jeune mariée de Tuscia qui se rend à la dédicace d'une chapelle à l'époque de l'évêque Fortunat de Todi. Comme elle ne s'est pas abstenue d'avoir des rapports conjugaux la nuit précédente, elle est possédée par des démons qui se multiplient à mesure que l'on tente de délivrer la malheureuse par la magie. Arrive Fortunat qui, par ses prières, « la rend aussi saine et sauve

8. B. JUDIC, « Grégoire le Grand et la production de normes : le cas des *Dialogues* », dans M.-C. ISAIA et T. GRANIER éd., *Normes et hagiographie dans l'Occident médiéval*. Colloque de Lyon, octobre 2010, à paraître.

9. Il faut rappeler que cette épithète est accolée à Benoît alors même que les moines qui l'ont choisi comme abbé dans un premier monastère se rebellent face à son autorité et regrettent leurs anciennes mœurs...

10. C. DAGENS, *Saint Grégoire...*, p. 331 (« Il est sûr qu'il a été de plus en plus préoccupé par la réforme de l'Église et la conversion des peuples païens ») ; L. PIETRI, « Grégoire le Grand et la Gaule : le projet pour la réforme de l'Église gauloise », dans *Gregorio Magno e il suo tempo*, vol. I, Rome, 1991, p. 108-128 ; EAD., « La réforme de l'Église du *Regnum Francorum* » dans EAD. éd., *Histoire du christianisme*, vol. III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, 1998, p. 873-878 ; Ph. BERNARD, « *Sanctus Gregorius Papa...* », p. 174 (« [...] ces contrées dont les rois et les prélats étaient restés sourds à ses appels à la réforme »).

11. C. STRAW, *Gregory the Great : Imperfections in Perfection*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1991, p. 71 (« Gregory has his own particular agenda of spiritual reform. He wishes to strengthen and purify the corporate life of the church by emphasizing the importance of hierarchical order and obedience to authority »). Carole Straw intitule par ailleurs le chapitre X de son livre « Reform and the preacher ».

que si le diable n'avait jamais exercé sur elle de droit de propriété » (*Dialogues* I, 10, 5).

La nature hagiographique de l'œuvre, dans laquelle la règle de saint Benoît est omniprésente, et l'importance des miracles jouent par ailleurs un rôle essentiel dans la mise en scène du respect de cette *regula*. De nombreux miracles montrent Benoît rappelant ses moines à l'ordre, car il a été informé de façon extraordinaire de leurs actes ou même de leurs pensées les plus intimes. La surprise causée chez les moines, qui sont témoins de la scène et qui prennent donc acte de la faute de leur coreligionnaire, renforce l'autorité de Benoît et manifeste la nécessité de se conformer à sa volonté. Les mouvements de dépit des moines qui supportent mal le devoir d'obéissance (car il semble les ravaler au rang d'esclaves) ou qui commettent des étourderies aussitôt oubliées, n'échappent pas à Benoît : il les expose immédiatement (*Dialogues* II, 19-20). Nous n'insisterons donc pas sur ce point.

On trouve peu dans les *Dialogues* l'appel à un retour aux temps apostoliques ou à des normes anciennes, malgré la présentation de saints des temps anciens dans le livre III. On ne peut donc parler d'une réforme prônée par Grégoire au sens strict où on l'entend pour les ordres religieux. Il y a bien cependant, chez Grégoire, un passé à partir duquel il souhaite refonder la vie des clercs et des laïcs. Il s'agit de sa propre retraite monastique, dont il a été tiré trois ou quatre ans avant l'écriture des *Dialogues* pour devenir pape. Et lorsqu'il rédige son œuvre (en 593-594), le grand monastère bénédictin, le Mont-Cassin, a été détruit par la conquête lombarde en 581-589. L'écriture hagiographique rappelle le temps de la règle, dont la rédaction est mise sur le même plan que les miracles, dans la lutte du saint contre le mal[12].

Le regret que Grégoire a de son ancienne vie monastique le pousse à rechercher les perfections dans les miracles de saints italiens, qui opèrent une conversion personnelle spectaculaire ou contribuent à étendre aux laïcs les préoccupations monastiques. Le premier saint homme évoqué dans les *Dialogues* est ainsi un abbé fondateur, Honorat de Fondi. Le régime extrême que s'impose Honorat dès son enfance est d'abord un objet de moquerie pour son entourage. Il devient cependant un modèle, par la grâce d'un miracle qui touche précisément la nourriture : un poisson apparaît en pleine montagne et lui permet de s'abstenir

12. T. GRANIER, « Saints fondateurs, récits d'origine et légendes apostoliques dans l'Italie méridionale des VIII[e]-XII[e] siècles », dans E. BOZOKY éd., *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident (Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers. 11-14 septembre 2008)*, Turnhout, à paraître. Sur les miracles, voir aussi : S. BOESCH GAJANO, « Demoni, miracoli e Gregorio Magno », dans *Hagiographie, culture et sociétés (Colloque de Nanterre de 1979)*, Paris, 1981, p. 263-281 ; W. MCCREADY, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto, 1989.

de manger la viande qui avait été préparée. La première question que pose l'interlocuteur de Grégoire, le diacre Pierre, est alors celle-ci : « Devons-nous penser qu'un homme si distingué, avant d'être maître de disciples, eut lui-même un maître ? » (*Dialogues* I, 1, 5). Honorat n'a pas eu de maître, mais Grégoire souligne bien que cela ne doit pas constituer un exemple : il avait reçu un don particulier de l'Esprit. Toute communauté doit être guidée par un maître qui se réfère à une discipline bien établie. Grégoire lui-même, après avoir mené sa communauté du mont Caelius, apporte ses principes de gouvernement aux Églises occidentales.

On ne peut cependant voir dans l'activité de Grégoire une action concertée à l'échelle d'une Église guidée par Rome, c'est bien connu, et cela même si la figure de Grégoire le Grand fut une source d'inspiration pour Grégoire VII. Le terme *reformare* lui-même n'est guère utilisé dans les *Dialogues*, mais son usage dans les *Moralia* correspond bien à ce qui est au cœur du discours hagiographique de Grégoire le Grand : la renaissance, la réforme personnelle, alors que Grégoire VII désigne toujours la réforme de l'Église dans son entier[13]. Cela n'empêche pas que le projet de réforme personnelle et de *conversio* de Grégoire résonne dans ses tentatives d'administration des Églises d'Occident, que l'on peut appréhender dans les œuvres hagiographiques qui se réfèrent aux *Dialogues*.

La plupart des thèmes qui ont rapport à la bonne administration de l'Église et à sa purification sont ainsi bien présents dans les *Dialogues*, même si on les retrouve exposés sous une forme beaucoup plus disciplinaire dans la *Règle pastorale* et dans le *Registre* des lettres de Grégoire le Grand. Les rapports entre l'œuvre hagiographique de Grégoire et ses autres travaux sont étroits, malgré les apparences[14]. Si l'on ne peut parler de réforme religieuse au sens propre, la correspondance du pape montre d'ailleurs que Grégoire a eu une volonté constante de promouvoir à l'échelle de l'ensemble de l'Occident une réforme

13. G. B. LADNER, « Gregory the Great and Gregory VII : A comparison of their concepts of renewal », *Viator*, 4 (1973), p. 1-31 ; G. CONSTABLE, « Renewal and Reform in religious life. Concepts and realities », dans R. L. BENSON *et al.* éd., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (MA), 1991, p. 38.

14. Sur la complémentarité et les convergences des *Dialogues* avec les autres œuvres de Grégoire le Grand, cf. A. DE VOGÜÉ, « Introduction », dans GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, éd. citée, p. 29-31. On retrouve en particulier une convergence de mise en œuvre et de thèmes dans l'usage par Grégoire des *exempla* : B. JUDIC, « Grégoire le Grand et la notion d'*exemplum* », dans M. A. POLO DE BEAULIEU, P. COLLOMB et J. BERLIOZ éd., *Le Tonnerre des exemples.* Exempla *et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, 2010, p. 131-142. Les *Dialogues* conservent cependant une grande originalité, notamment dans leur espace géographie, centré sur Rome, qui « confirme ce qui ressort de l'activité politique de Grégoire » (S. BOESCH GAJANO, *Grégoire le Grand. Aux origines du Moyen Âge*, Paris, 2007, p. 98). Plus généralement, cf. J. M. PETERSEN, *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto, 1984.

administrative et morale aux thèmes constants. Grégoire s'adresse donc non seulement aux moines, à qui sont destinés prioritairement les *Dialogues*, mais aussi aux différents rois, qui étaient capables de faire infléchir le comportement des Églises nationales[15]. Parmi ceux-ci, on peut surtout citer les Mérovingiens de la branche austro-burgonde, le roi des Wisigoths Reccared et le roi du Kent Æthelberht. En la matière, les *Dialogues* montrent que la figure de l'autorité n'a pas nécessairement besoin d'être catholique. Grégoire le Grand recourt en effet à plusieurs reprises à la figure de l'Ostrogoth Totila pour démontrer que même un roi hérétique peut respecter les saints et protéger les églises. Totila reste un personnage ambivalent dans les *Dialogues*, car le pape n'entend pas donner un trop bon rôle à un personnage arien. Pour autant, l'Ostrogoth ne constitue pas un repoussoir absolu : un roi, même mauvais, reste un instrument de la volonté de Dieu[16]. Grégoire le Grand choisit aussi d'adresser son message aux grands aristocrates, qui constituaient à la fois les auxiliaires des souverains et les partenaires habituels des églises locales. Même loin de l'Italie, Grégoire le Grand sut entrer en relation avec de hauts personnages comme le patrice de Provence Dynamius ou le duc wisigoth Claudius[17].

Si l'influence de Grégoire en Occident est souvent mesurée à l'aune de sa correspondance et de ses réflexions théologiques et exégétiques, de sa pastorale, on ne saurait sous-estimer le rôle des *Dialogues*. Martin Heinzelmann a bien rappelé la diffusion importante des collections de « Vies de Pères » *(Vitae Patrum)*, et en particulier des *Dialogues*, dans la Gaule du haut Moyen Âge. Même de ce côté des Alpes, les *Dialogues* occupent une place tout à fait essentielle au sein des manuscrits hagiographiques conservés des VIIe et VIIIe siècles[18]. Le statut de ce texte dans son rapport à la sainteté et aux reliques doit aussi être souligné. À Saint-Wandrille, on mentionne déjà, dans le troisième quart du VIIe siècle, des reliques que l'on a fait venir de Rome en même temps que des livres sur les saints (*volumina diversa sanctarum Scripturarum*) du pape Grégoire le Grand[19].

15. Sur le rôle des souverains dans la conversion et la christianisation, cf. B. DUMÉZIL, *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (Ve-VIIIe siècle)*, Paris, 2005, p. 171-358 (« Le retour du roi »).

16. Par exemple : *Dialogues* III, 5-6, où le roi Totila alterne cruauté puis aménité envers les saints.

17. GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* III, 33 (à Dynamius) ; *ibid.*, IX, 230 (à Claudius).

18. M. HEINZELMANN, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans M. GOULLET, M. HEINZELMANN et C. VEYRARD-COSME éd., *L'Hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010 p. 27-82 (p. 27-31).

19. *Chronique des abbés de Fontenelle* I. 6 ; cf. M. HEINZELMANN, « Pouvoir et idéologie dans l'hagiographie mérovingienne », dans E. BOZOKY éd., *Hagiographie, idéologie et politique...*, à paraître.

Les *Dialogues* ne sont pas, en eux-mêmes, une œuvre qu'on pourrait qualifier d'emblée de réformatrice. Il n'empêche qu'ils sont porteurs de thèmes que l'on sait chers à Grégoire le Grand : la lutte contre la simonie, ou, pour être exact, contre un usage inadéquat de l'argent par les clercs ; la lutte contre le nicolaïsme sous toutes ses formes, et notamment celui qui se manifeste par le contact trop proche entre clercs et moniales ; la volonté d'exclure les laïcs de la gestion de l'Église et notamment de ses propriétés ; un effort de hiérarchisation de l'Église ou, au moins, de respect étroit de la hiérarchie en place ; enfin, une volonté de moralisation de la société, ce dernier thème étant illustré par une utilisation didactique des visions eschatologiques, surtout dans le livre IV des *Dialogues*.

Si on ne peut, bien évidemment, parler de centralisation de l'Église au VIIe siècle, on doit souligner le soin avec lequel Grégoire le Grand mena son action sur tout le terrain occidental par l'envoi de légats (en Gaule et en Espagne), dont la figure la plus éminente est sans doute l'abbé Cyriaque[20]. Le pape utilise également ses propres œuvres, qu'il diffuse largement. La *Regula Pastoralis* arriva rapidement en Gaule du Sud, portée par un messager de Rome, et les *Moralia in Job* furent adressées à Léandre de Séville. Rien ne prouve que les *Dialogues* aient suivi le même chemin, mais on les retrouve assez précocement là où le pape avait prodigué ses conseils. Au VIIe siècle, l'œuvre est en effet connue aussi bien en Espagne wisigothique, en Gaule que dans le monde anglo-saxon. Sans reprendre les analyses poussées de Bruno Judic sur la question de la postérité grégorienne[21], on peut se contenter d'examiner trois œuvres, provenant de trois espaces différents, afin de voir comment les thèmes romains ont pu être pérennisés ou transformés par leur milieu de réception. Il s'agit ainsi de voir si le genre hagiographique, *a priori* hautement conservateur, a permis la diffusion du message à connotation réformatrice.

20. C. et L. PIETRI, *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Rome, 1999, p. 523-525.

21. B. JUDIC, « *Totius Europae Speculator.* Habilitation à diriger des recherches. Présentation par l'auteur », *Revue du Nord*, 81 (1999), p. 606-613 ; ID., « La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne », dans R. LE JAN éd., *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, Villeneuve d'Ascq, 1996 (p. 31-35 à propos de reprises du livre IV des *Dialogues* dans un florilège attribué à Haymon) ; ID., « Grégoire le Grand, Alcuin et l'idéologie carolingienne », dans W. FALKOWSKI et Y. SASSIER éd., *Le Monde carolingien : Bilan, perspectives, champs de recherches* (*Actes du colloque de Poitiers, 18-20 novembre 2004*), Turnhout, 2009, p. 105-120 ; ID., « Grégoire le Grand, Alcuin, Raban et le surnom de Maur », dans P. DEPREUX, S. LEBECQ, M. PERRIN et O. SZERWINIACK éd., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, 2010, p. 31-48.

Les *Vies des Pères de Mérida*

Pour ce qui concerne la postérité hagiographique immédiate des *Dialogues*, commençons par l'œuvre la plus ancienne, à savoir les *Vies des Pères de Mérida*, écrites par un diacre anonyme de l'école ecclésiastique de Sainte-Eulalie de Mérida[22]. Dans sa préface, son auteur se réclame explicitement des *Dialogues* et prétend avoir pris l'œuvre de Grégoire le Grand pour modèle[23]. Cet auteur espagnol prétend écrire sous l'épiscopat du troisième successeur de Masona de Mérida, c'est-à-dire sans doute dans la quatrième décennie du VIIe siècle, vers 633-638[24].

L'œuvre est *a priori* fort grégorienne. L'auteur affirme en effet vouloir écrire un équivalent espagnol aux *Dialogues*, de façon à montrer à ses lecteurs que les prodiges ne se sont pas seulement déroulés aux temps anciens ou dans la lointaine Italie. Malheureusement, le diacre de Mérida ne parvient pas à respecter longtemps son projet. Il ne respecte pas la forme dialoguée, ni ne tient la structure de l'ouvrage. Après avoir recueilli trois miracles d'origines variées, il se met à raconter la vie des évêques de Mérida et entre dans un genre littéraire proche des *Gesta* avec fort peu d'incursions du surnaturel.

Chez le diacre espagnol, la fidélité aux principes réformateurs est tout aussi relative que son respect de la forme. Certains thèmes grégoriens sont pourtant bien présents. Par exemple, le premier récit des *Vies des Pères de Mérida* rapporte une vision eschatologique détaillée, avec visite de l'au-delà et description de la récompense des justes et de la punition des méchants[25]. L'esprit de ce récit est très proche du livre IV des *Dialogues* de Grégoire. De même, le second miracle de Mérida concerne la punition d'un moine coupable de *gula*, ce qui renvoie là encore au modèle grégorien (*Dialogues* II, 12). Le troisième miracle raconte comment le saint abbé Nanctus avait fait le vœu de ne jamais regarder une femme : le passage semble inspiré de *Dialogues* II, 3, qui évoque un même vœu fait par Martin de Campanie[26].

22. Le recueil donne les biographies des évêques de Mérida depuis le milieu du VIe siècle : *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, éd. A. MAYA SÁNCHEZ, Turnhout, 1992 ; cf. P. HENRIET, « Écrire l'histoire des évêques en Péninsule ibérique, de l'époque wisigothique à la 'normalisation de l'Église' (VIIe-XIIe siècle) », dans F. BOUGARD et M. SOT éd., Liber, gesta, *histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes, de l'Antiquité au XXIe siècle*, Turnhout, 2009, p. 329-346.

23. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, p. 3-4.

24. Thomas DESWARTE souligne que, malgré cela, il faut se garder de considérer que le culte de Grégoire ait été développé de façon particulièrement précoce dans les chrétientés hispaniques (*Une Chrétienté romaine sans pape. L'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris, 2010, p. 98). Sur la présence des différentes œuvres de Grégoire en Espagne au haut Moyen Âge, cf. *ibid.*, p. 103-104.

25. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, 1.

26. On sait aussi que saint Benoît subit la pire tentation de sa vie lorsqu'il se souvient d'avoir vu une femme (*Dialogues* II, 2).

La lutte contre le nicolaïsme sous toutes ses formes est assurément une thématique majeure des *Vies des Pères de Mérida*. Le rédacteur sait toutefois que ce sujet est devenu particulièrement brûlant et peut dériver vers l'hérésie encratique ; le précédent priscillianiste l'inquiète peut-être aussi. Il se voit donc obligé de préciser que les saints espagnols ne méprisent pas les femmes en général, mais redoutent seulement la tentation.

Pour autant, on voit le clergé de Mérida soupçonner sans cesse son évêque de trop fréquenter les femmes, sans doute dans l'espoir d'obtenir la déposition du coupable. Pour désamorcer la crise engendrée par ce raidissement intéressé de la morale sexuelle, les *Vies des Pères de Mérida* rapportent un cas limite, celui de l'évêque de Mérida, Paul. Dans les années 570, cet ancien médecin oriental était connu pour ses talents d'obstétricien. Après son ordination, une femme supplia Paul de venir la délivrer d'un enfant mort-né en pratiquant une césarienne. Paul pria longtemps Dieu de l'éclairer avant d'accepter de faire ce geste médical qui lui imposait de voir une femme nue[27]. On comprend là le raisonnement : même si la lutte contre le nicolaïsme était louable en soit, il restait possible pour un clerc de briser l'interdit si une vie humaine en dépendait. Voilà qui permettait de relativiser – et même de contredire – le passage des *Dialogues* où Grégoire le Grand avait vanté le comportement de moines italiens qui avaient renoncé à entrer dans la clôture d'un monastère féminin pour guérir une moniale malade (*Dialogues* I, 4, 4).

Sur la question de la simonie, l'auteur des *Vies des Pères de Mérida* est beaucoup plus gêné. Il sait que le phénomène existe, que plusieurs évêques en ont profité, mais aussi que Grégoire réprouve le procédé. Pour autant, il n'ose pas remettre en cause la sainteté déjà bien établie des prélats espagnols. Dès lors, il cherche à justifier des pratiques bien peu canoniques. Par exemple, l'évêque Paul voulait que son neveu Fidelis lui succède. Pour en être sûr, Paul fit un testament accordant un legs important au clergé de Mérida si celui-ci donnait son aval à la nomination de Fidelis ; si les clercs préféraient revenir à une libre élection, cela restait possible, mais ils n'auraient alors aucun sou de l'héritage. L'auteur en est réduit à expliquer que le dispositif n'était qu'une ruse, qui prenait en compte la cupidité bien connue des clercs locaux et visait à faire élire un homme qui n'était pas touché par ce péché[28].

Les évêques espagnols manient pourtant l'argent et pratiquent même l'usure. Une fois encore, cela gêne notre hagiographe, puisque chez Grégoire, les saints italiens étaient pauvres et les usuriers du côté du mal. Vaille que vaille, l'auteur des *Vies des Pères de Mérida* tente de montrer les évêques espagnols sous un meilleur jour encore : ainsi, à la fin de sa vie, l'évêque Masona accepta

27. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, 4,2.
28. *Ibid.*, 4, 4.

de rendre leurs reconnaissances de dettes à toutes les personnes qui lui devaient quelque chose. En termes financiers, le geste était encore plus beau que celui de Benoît.

Le rapport entre le saint homme et la figure de l'autorité civile pose moins de difficultés à l'auteur des *Vies des Pères de Mérida*, adoptant l'idée que tout roi est institué par Dieu. Prenant modèle sur le Totila de Grégoire le Grand, les *Vies des Pères de Mérida* dressent ainsi un portrait tout en nuances du roi arien wisigoth Léovigild[29] : le souverain apparaît assurément cruel dans ses contacts avec Masona, mais il reconnaît les pouvoirs miraculeux des saints chrétiens comme Nanctus, et il accorde des donations aux églises... Léovigild y est un grand roi, même s'il s'agit d'un mauvais roi[30].

Le choix des personnages évoqués par les *Vies de Pères de Mérida* reste toutefois, dans l'ensemble, fidèle aux conceptions de Grégoire. On y trouve une juste répartition entre les miracles accomplis par les moines et par les évêques, tandis que les adjuvants des saints sont tantôt les rois, tantôt les grands laïcs. Parmi ceux-ci, les *Vies de Pères de Mérida* prennent soin de faire figurer le duc Claudius[31], un personnage qui avait certes été le grand général de Reccared, mais également le correspondant laïque de Grégoire le Grand en Espagne.

En somme, le modèle hagiographique grégorien n'est donc pas véritablement trahi par sa transposition wisigothique. La plupart des idées réformatrices sont maintenues, même si certaines sont quelque peu tempérées pour s'adapter aux réalités locales. Le projet de l'hagiographe de Mérida, qui était de proposer une transposition régionale de l'hagiographie romaine, est finalement réalisé avec un certain succès.

La *Passio de Praejectus*

En Auvergne, peu après 680, l'auteur de la *Passion de saint Praejectus* de Clermont affirme également avoir lu les *Dialogues* de Grégoire le Grand et prétend s'en inspirer[32]. En elle-même, cette revendication est probablement

29. *Ibid.*, 3 ; 4, 4-5 et 9.

30. En ce qui concerne les rapports des saints avec l'exercice du pouvoir et les souverains et leur image biaisée dans les sources hagiographiques hispaniques de l'époque, cf. P. HENRIET, « Un horizon hagiographique d'opposition au pouvoir. Les milieux monastiques et ascétiques de l'Espagne septentrionale au VIIe siècle », dans E. BOZOKY éd., *Hagiographie, idéologie et politique*..., à paraître.

31. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, 4, 10-11.

32. *Passio Praeiecti* (BHL 6915-16), éd. B. KRUSCH, Hanovre-Leipzig, 1910 (*MGH SS rer. Merov.*, V), p. 212-248 ; cf. P. FOURACRE et R. A. GERBERDING éd., *Late Merovingian France. History and Hagiography, 640-720*, Manchester, 1996, p. 254-270 pour le commentaire de la *Passion* et p. 271-300 pour la traduction anglaise du texte. Une traduction française du texte sera donnée dans le volume que prépare l'équipe d'HagHis sur le dossier de saint Léger.

correcte, dans la mesure où il emprunte sa liste d'*auctoritates* à la préface à la *Vie de Colomban* de Jonas de Bobbio, à laquelle il ajoute l'œuvre de Grégoire le Grand qu'il qualifie de récente. Bref, pour un écrivain de la fin du VIIe siècle, les *Dialogues* apparaissent comme le nouveau modèle hagiographique.

Sur l'auteur de la *Passion de saint Praejectus*, nous ne savons que peu de choses. Il semble évoluer dans un milieu monastique local, influencé très indirectement par le courant irlandais. Ses lectures sont à la fois vastes et désordonnées. Avec des moyens littéraires que l'on devine assez limités, il a reçu la mission d'écrire une œuvre qui permette à la société de Clermont de se réconcilier autour d'une figure de sainteté fédératrice. Notre hagiographe se trouve donc obligé de dire du bien de Praejectus, mais aussi des aristocrates commanditaires du meurtre de Praejectus (qui se sont excusés depuis et qu'il faut donc féliciter). L'hagiographe doit aussi mettre en valeur les disciples de Praejectus, qui adhèrent au mouvement colombanien, mais aussi la figure du successeur de l'évêque, Avitus, qui appartient au parti opposé. Pire encore, notre auteur doit célébrer la mémoire de Léger d'Autun, que Praejectus a pourtant contribué à faire condamner à mort.

La complexité de cette tâche conduit à une œuvre maladroite. Pour autant, certains thèmes grégoriens sont bien présents. On apprend ainsi qu'aux temps où il était prêtre du *diocesis* d'Issoire, Praejectus de Clermont se retirait souvent dans un monastère où « il évitait la vue des laïcs » (*Passio Praeiecti*, 5). Du point de vue de la pastorale, une telle attitude était probablement désastreuse, si tant est qu'elle fût authentique. Mais, apparemment, notre hagiographe a tenu à illustrer le thème de la séparation totale entre clerc et laïc, sans bien percevoir que le *topos* convenait plutôt au traitement d'un saint suivant une règle monastique. Sur le rapport à l'argent, l'hagiographe s'en sort un peu mieux. Comme le saint Benoît des *Dialogues*, Praejectus multiplie les pièces de monnaie quand le besoin s'en fait sentir. Et, comme Benoît, Praejectus prend la direction d'un petit monastère[33].

La question de la libre élection épiscopale tarabuste beaucoup plus l'hagiographe auvergnat. Celui-ci connaît les principes canoniques édictés par le concile de Nicée. Praejectus, parce qu'il est saint, doit donc avoir une élection canonique, sans recours à la simonie et surtout sans intervention d'un pouvoir laïc. L'hagiographe se sent donc obligé de raconter par le menu l'accès de son héros au pontificat. On apprend ainsi qu'à la mort de l'évêque Félix, le candidat naturel au siège de Clermont est l'archidiacre Garivald. Celui-ci a même anticipé son élection en demandant aux cinq clercs les plus éminents de Clermont de souscrire un document lui accordant leur suffrage. Or, Praejectus a lui-même mis son nom sur cet accord, ce qui entre dans le champ des *conjurationes* interdites

33. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 2 ; *Passio Praejecti*, 10.

par les canons mérovingiens. Prenant soudainement conscience de son erreur, Praejectus se met à raconter partout que sa mère a eu une vision montrant qu'il était promis à l'épiscopat. Il parvient ainsi à convaincre les clercs du collège électoral de lui donner leurs voix. Garivald, se sentant pris de court, doit alors acheter à prix d'or le suffrage des aristocrates qui composent la partie laïque du collège électoral. Il gagne ainsi l'élection et réussit à être ordonné, même s'il meurt quarante jours plus tard. Châtiment divin à l'encontre d'un pécheur ? Non, dit l'hagiographe qui ne veut décidément blesser personne, puisque Garivald était un homme « de sainte mémoire ». Dieu voulait simplement que Praejectus dispose d'une élection canonique. Malheureusement, pour remplacer le défunt Garivald, le Palais se mêle maintenant de l'affaire auvergnate et ordonne que le comte de la ville soit nommé évêque[34]. Un simple laïc accédant à l'épiscopat, c'était là le type de situation que Grégoire le Grand reprochait le plus au monde franc[35]. Par chance, le comte « fut pris de crainte à l'idée d'agir contre les décrets des canons et fit une déclaration publique dans laquelle il s'affirmait indigne de l'épiscopat »[36]. Voilà un grand laïc qui accepte les principes réformateurs ou, peut-être, qui ne veut pas d'un poste qu'il devine piégé. À l'issue d'un nouveau débat au sein du collège électoral, et sans doute faute de candidats, on se tourne enfin vers Praejectus. La morale est sauve : l'élection a bien été canonique[37].

Débuté sous de tels auspices, l'épiscopat de Praejectus ne peut que mal se dérouler. L'évêque est contesté au niveau local en raison de son origine sociale peu élevée, et malmené au niveau national en raison aussi de son alliance avec la reine Chimnéchilde, patronage douteux que l'auteur avait eu tout de même la prudence de dissimuler au moment de l'élection[38]. L'hagiographe s'en trouve réduit à ne pas trop raconter l'épiscopat et à se hâter vers la passion. Un bon martyre permettrait en effet de réunir la tradition colombanienne et le vieux fond du passionnaire gaulois. Malheureusement, l'affaire qui provoque la chute de Praejectus touche à la question sensible des biens d'Église. Par sa prédication, Praejectus avait en effet attiré à lui une aristocrate nommé Claudia ; l'évêque lui avait donné la bénédiction des veuves et gérait une partie de sa fortune. Mais le patrice de Provence, Hector, guignait lui aussi sur l'héritage ; il enleva la fille de

34. *Passio Praejecti*, 13-14.

35. Grégoire le Grand, *Ep.* VIII, 4 à la reine Brunehaut, septembre 597 (CC 140A, p. 520) : « Sed et hoc uobis curae sit ut, quia nostis, neophytum egregius praedicator ad sacerdotii regimen omnino uetat accedere, nullum ex laico patiamini episcopum consecrari. »

36. *Passio Praejecti*, 14.

37. Premières réflexions sur cette description de l'élection de Praejectus : E. VACANDARD, « Les élections épiscopales sous les Mérovingiens », *Revue des Questions Historiques*, 32e année, 19 (1898), p. 373-376.

38. Ce patronage n'est évoqué que lors du procès qui oppose Praejectus à Hector de Marseille (*Passio Praejecti*, 24).

Claudia, l'épousa et revendiqua la fortune. Praejectus l'accusa de rapt, Hector se rebiffa en l'accusant d'avoir usurpé l'héritage de Claudia[39].

Selon le droit romain, Hector avait sans doute raison : Claudia ne pouvait pas totalement déshériter sa fille au profit de l'évêque. La *Lex Falcidia*, passée dans le Code Théodosien, interdit à un testateur d'écarter sa descendance de l'héritage[40]. Mais, ici, la logique réformatrice est à l'œuvre : pour Praejectus, les biens d'une femme consacrée à Dieu appartiennent déjà à Dieu. En cela, la pratique de Praejectus peut rappeler de nombreuses affaires d'héritages et de donations italiennes qu'a traitées Grégoire en faveur de son Église. Grégoire connaissait en effet très bien le droit des héritages mais ne le respectait pas à la lettre au sujet des dons faits (par de saintes femmes en général) à l'Église, considérant qu'il s'agissait de cas particuliers[41]. Le pape, entouré dans sa jeunesse par sa mère et ses tantes, très présentes, s'est par ailleurs particulièrement intéressé aux moniales[42]. Un simple laïc ne saurait bénéficier de terres qui semblaient promises à l'Église, d'autant plus s'il s'engage pour cela dans un mariage illégal qui peut être taxé de rapt, comme c'est le cas d'Hector dans la *Passio*. Une longue affaire judiciaire s'en suit, qui est le passage le plus connu de la vie de Praejectus. L'évêque de Clermont parvient à faire condamner Hector, mais il déclenche se faisant une suite de violences dont saint Léger d'Autun est la victime collatérale. Praejectus finit lui-même par être assassiné par un groupe d'aristocrates proches de Léger.

Son successeur à Clermont, Avitus, qui appartenait au parti victorieux, se chargea de normaliser la situation et de régulariser ce qui pouvait l'être. Il rappela d'exil les moines compagnons de Praejectus, fit construire pour eux un monastère et leur imposa une Règle[43]. Le temps du monachisme gyrovague était révolu : dans un esprit très chalcédonien, l'autorité épiscopale entendait encadrer les pratiques monastiques. La *Passio* entérine à sa façon l'échec du courant irlandais que représentait Praejectus.

En fin de compte, la *Passio Praejecti* correspond à une nouvelle forme de régionalisation de l'hagiographie romaine. Les *Dialogues y* apparaissent comme un modèle littéraire beaucoup plus lointain que dans le cas des *Vies des Pères de Mérida* ; mais, *a contrario*, les thématiques réformatrices sont beaucoup plus abouties qu'en Espagne. Toutefois, sans doute ne faut-il pas voir là la seule influence de la pensée de Grégoire le Grand. Depuis le VIe siècle, l'Église

39. *Passio Praejecti*, 23.

40. Selon la *Lex Falcidia*, un quart de l'héritage devait revenir aux descendants : C. Th. II, 19, 4 ; V, 1, 4 ; IX, 14, 3 ; XVI, 8, 28.

41. J. RICHARDS, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, Londres, 1980, p. 110.

42. J. MARTYN, *Pope Gregory and the Brides of Christ*, Cambridge, 2009 (part. p. XI).

43. *Passio Praejecti*, 34.

gauloise cherche en effet à se réformer par l'entremise des conciles nationaux, mais selon des thèmes communs à ceux de Grégoire le Grand. En somme, il est bien difficile d'apprécier si l'effort réformateur de l'hagiographe auvergnat constitue le produit de Rome, des conciles d'Orléans et Paris ou d'une volonté générale de retour aux temps de Nicée et Chalcédoine.

La première *Vie de Grégoire le Grand*

Quittons maintenant la Gaule pour aborder un troisième espace où les *Dialogues* de Grégoire le Grand connaissent une excellente diffusion: l'Angleterre anglo-saxonne, que le pape a travaillé à convertir[44]. Les *Dialogues* y sont connus au plus tard dès le début du VIIIe siècle; signe de leur succès, le roi Alfred les fait traduire en vernaculaire vers 891. C'est dans cet espace qu'un moine du prestigieux monastère de Whitby compose la première *Vie de Grégoire le Grand*, sans doute entre 704 et 714[45].

Le manque d'information de cet auteur sur le personnage historique de Grégoire est criant et, dans l'ensemble, il ne cherche pas à le dissimuler. Son œuvre est moins le récit d'une vie, dans la stricte tradition de l'hagiographie épiscopale, qu'un assemblage d'anecdotes appelant de la part de l'auteur des réflexions morales ou eschatologiques. En raison de cette forme très particulière, l'œuvre se trouve naturellement amenée à puiser son inspiration dans les *Dialogues*. Même si elle ne va pas jusqu'à reprendre la forme dialoguée, l'écriture de l'hagiographe est très fidèle au style grégorien. Au chapitre 23, le moine expose par exemple qu'il ne cite pas les paroles des personnages de façon littérale, mais qu'il en donne le sens général, de façon à ce que la portée spirituelle de l'énoncé soit plus facile à percevoir. Il s'agit là d'une reprise délibérée de la *Préface* des *Dialogues*.

Outre la forme, le contenu de la *Vie* du moine de Whitby présente des thématiques assurément grégoriennes. Doit-on parler de conceptions

44. N. CHADWICK, «Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons», dans *Gregorio Magno e il su tempo*, t. I, Rome, 1991, p. 199-212; R. MARKUS, «Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy», dans G. J. CUMING éd., *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, 1970 p. 29-38; ID., «The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence», *Journal of Ecclesiastical History*, 14 (1963), p. 16-30 [rééd. dans ID., *From Augustine to Gregory the Great. History of Christianity in the Late Antiquity*, Londres, 1983]; I. N. WOOD, «The Mission of Augustine of Canterbury to the English», *Speculum*, 69 (1994), p. 1-17.

45. *Vita Gregorii* (BHL 3637), éd. et trad. B. COLGRAVE, *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, Lawrence, 1968. Cf. M. LAPIDGE et R. C. LOVE, «The Latin Hagiography of England and Wales (600-1550)», dans G. PHILIPPART éd., *Hagiographies III*, Turnhout, 2003, p. 212; et A. THACKER, «Memorializing Gregory the Great: the origin and transmission of a papal cult in the seventh and early eighth centuries», *Early Medieval Europe*, 7/1 (1998), p. 59-84 (qui suppose que la *Vita* aurait pour sources des écrits de disciples de Grégoire à Rome).

réformatrices ? Disons au moins qu'il s'agit en tout cas d'idées formatrices pour la jeune Église de Northumbrie. Dès les chapitres 3 et 4, le moine de Whitby se trouve obligé d'annoncer qu'il ne va pas raconter beaucoup de miracles. Il a conscience que ce manque de signes risque de nuire au développement du culte de Grégoire ou, plus prosaïquement, à l'intérêt du lecteur. Il argumente immédiatement en expliquant que ce n'est pas la démonstration surnaturelle qui fait la grandeur du saint; ce faisant, il reprend explicitement un passage des *Dialogues*, où Grégoire le Grand avait exposé que les miracles accomplis ne témoignent pas de la valeur de ceux qui les font (*Dialogues* I, 12, 5). La *Vie* revient à nouveau à cet argument au chapitre 7, en concluant que la vertu est plus grande que les miracles. Nous sommes ici au cœur de la pensée de Grégoire : le surnaturel permet de réchauffer la foi des chrétiens timides ou d'éveiller celle des infidèles, mais il est inutile pour l'esprit véritablement dévot. Peut-être le moine de Whitby a-t-il aussi à l'esprit la lettre de Grégoire le Grand à Augustin de Cantorbéry, dans laquelle le pape invitait son correspondant à ne pas trop se glorifier de ses miracles[46].

La *Vie* du moine de Whitby continue donc son propos en exposant que le véritable exploit accompli par Grégoire le Grand est la conversion du peuple anglais : en effet, la guérison d'une âme constitue une merveille beaucoup plus admirable que la guérison d'un corps. Implicitement, il s'agit d'une référence claire aux *Dialogues* (III, 17, 7). Dans ce passage, le diacre Pierre venait de s'extasier devant la résurrection d'un mort accomplie par un saint homme italien, mais Grégoire l'avait immédiatement repris en lui exposant que le plus grand miracle, c'est la conversion d'un pécheur. Dans les *Dialogues*, Grégoire enchaînait en écrivant que le grand miracle du Christ n'était pas la résurrection de Lazare, mais la conversion de saint Paul. Celui qui était un persécuteur était ainsi devenu un modèle de vertu et, surtout, un excellent prédicateur : Paul a en effet réussi à contempler les chœurs angéliques et, en même temps, à proposer une discipline de vie aux simples laïcs. En somme, le vrai miracle, c'est l'apparition d'un bon pasteur. Et c'est là aussi la conception qui sous-tend la réflexion de l'auteur de la première *Vie de Grégoire le Grand*.

Le moine de Whitby considère qu'un seul type de pouvoir surnaturel est véritablement utile, le don de prophétie (*Vita Gregorii*, 8). Grégoire le Grand exposait des idées comparables dans le livre II (11) des *Dialogues*, où il montrait que saint Benoît était devenu véritablement grand à partir du moment où il avait reçu le pouvoir de prévoir les attaques du Diable contre sa communauté. Immédiatement, le moine de Whitby donne une illustration du propos : alors qu'il était encore moine, Grégoire voulut partir convertir des peuples étrangers.

46. Grégoire le Grand, *Ep.* XI, 36 (CC 140A, p. 927) : « Et quicquid de faciendis signis acceperis uel accepisti, haec non tibi sed illis deputes donata, pro quorum tibi salute collata sunt. »

Mais Dieu lui envoya une sauterelle et Grégoire comprit le message que portait le nom de l'insecte : *locusta*, soit *locus sta*, « reste en ce lieu »[47].

Dans l'ensemble, la *Vie de Grégoire le Grand* entend montrer comment doit se comporter un bon évêque, la tête dans le ciel, les pieds sur terre et l'œil aux aguets. Mais il s'agit aussi de montrer qu'un simple laïc, pour peu qu'il soit vertueux, peut gagner le salut dans la gloire. Grégoire le Grand avait montré dans ses *Dialogues* que de simples paysans italiens avaient pu mériter le martyre pour être restés fermes dans leur foi face aux Lombards[48]. Le moine de Whitby entreprend pour sa part de démontrer la sainteté du roi Edwin de Northumbrie, qui a porté un haut témoignage de sa foi en se faisant tuer par les païens. Et à la mort d'Edwin, on avait vu son âme s'élever dans le Ciel sous la forme d'un oiseau blanc. L'image est encore une fois empruntée aux *Dialogues*, qui décrivent des signes comparables lors de la mort de sainte Scolastique (II, 34) et du prêtre Spes (IV, 11).

Au demeurant, Grégoire le Grand avait insisté sur le fait que seul le baptême permet de gagner le salut. Le moine de Whitby ne manque pas, lui aussi, de le rappeler : les seuls revenants qui apparaissent dans des habits glorieux sur le site du champ de bataille de Hatfield sont les âmes de soldats chrétiens (*Vita Gregorii*, 19).

Certes, il ne suffit pas seulement d'être chrétien pour obtenir le salut. Il faut aussi respecter les normes établies par l'Église. Le chapitre 22 de la *Vie de Grégoire* raconte la vie d'un laïc romain « qui était riche en biens, mais pauvre en religion » ; l'expression elle-même est empruntée aux *Dialogues* (IV, 40). Ayant voulu divorcer, à l'encontre des règles fixées par l'Église, ce mauvais riche finit excommunié par le pape. Sa tentative de vengeance par l'entremise de magicien échoue piteusement. Les normes matrimoniales sont sévères (même si cette sévérité ne s'applique encore que fort partiellement).

La fin de la *Vie* de Whitby s'attache essentiellement à commenter la production littéraire de Grégoire le Grand. Il s'agit là de montrer que Grégoire a mis en application dans ses œuvres les qualités qu'il définissait pour être un bon pasteur. Le moine de Whitby voit ainsi dans Grégoire un maître, dont l'enseignement se diffracte dans les différents genres littéraires qu'il a explorés.

47. Le passage a fait l'objet d'un excellent article de B. JUDIC, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises », dans L. MARY et M. SOT éd., *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 97-125.

48. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 28 (SC 260, p. 375) ; Walter POHL (« Deliberate Ambiguity : The Lombard and Christianity », dans G ARMSTRONG et I N. WOOD éd., *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout, 2000, p. 50-51) met cependant en doute l'historicité de l'épisode.

Les différentes réutilisations des *Dialogues* dans le siècle qui suivit la mort de Grégoire le Grand témoignent de formes d'écritures différentes.

Le moine anglais, quoique étant le plus éloigné dans le temps, est celui qui est le plus fidèle à l'esprit des *Dialogues* dans toute leur complexité. Il a notamment perçu la portée didactique de l'œuvre, dans laquelle, selon son degré d'approfondissement dans la foi, le lecteur peut aller chercher du surnaturel un peu clinquant (comme le fait le diacre Pierre) ou, au contraire, constater combien l'intervention de Dieu sait se montrer silencieuse, notamment lorsqu'elle se déroule par l'entremise de saints hommes inspirés. Les *Dialogues* sont une œuvre ouverte et cette dimension, rare dans l'hagiographie, est respectée par la tradition anglo-saxonne. La fonction de son récit est principalement mémorielle et spirituelle. Elle appelle vaguement à la conversion, mais son propos n'a pas de portée véritablement disciplinaire, ni dans l'Église, ni dans le monastère.

Pour les *Vies des Pères de Mérida*, les *Dialogues* constituent un modèle aussi indispensable que problématique. L'œuvre est assurément populaire en Espagne, ne serait-ce que parce que le pape a œuvré à la reconstitution de l'Église catholique après la disparition de l'arianisme. Les *Vies des Pères de Mérida* se trouvent en revanche obligées de louvoyer avec la perspective réformatrice : autant l'eschatologie grégorienne est grandement appréciée, autant sa lutte contre la simonie inquiète un peu. Même la lutte contre le nicolaïsme se voit tempérée d'un appel au calme. Peut-être faudrait-il ajouter que les *Dialogues* sont sans doute trop monastiques pour l'épiscopat espagnol ; l'auteur des *Vies de Mérida* se trouva ainsi constamment obligé de faire un tri entre ce qui pouvait être transposé et ce qui ne le pouvait pas.

À côté de ces deux œuvres exceptionnelles, la *Vie de Praejectus* de Clermont donne peut-être une image de la véritable portée des *Dialogues* en Occident. L'œuvre de Grégoire le Grand a connu une popularité rapide, au point qu'elle s'impose presque partout comme un modèle. Ce n'est pas pour rien que Grégoire le Grand est connu du monde grec sous le nom de *Dialogos*. Mais ce large succès ne signifie pas pour autant que les *Dialogues* aient été compris ou même lus attentivement. Ainsi, la *Vie de Praejectus* de Clermont est assurément une œuvre réformatrice, mais cette réforme n'est pas vraiment celle que proposait Grégoire le Grand. Le saint gaulois gravite dans un monde monastique, mais son modèle de référence est en Irlande, et non à Rome. Quant à la lutte contre la simonie et l'investiture laïque, elle participe d'un esprit général de réforme, dont Grégoire a en son temps contrôlé le discours, mais qui se retrouve au VII[e] siècle dans de multiples bouches.

Bruno Dumézil – Université Paris-Ouest Nanterre La Défense/IUF (ArScAN – UMR7041), Département d'Histoire, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre

Sylvie Joye – Université de Reims Champagne-Ardenne (CERHIC-EA 2616), Département d'Histoire, 57 Rue Pierre Taittinger, F-51096 Reims Cedex

Les *Dialogues* de Grégoire le Grand et leur postérité : une certaine idée de la réforme ?

La réforme selon Grégoire le Grand, à la frontière entre l'Antiquité et le Moyen Âge, correspond à une volonté d'organisation et de correction, de remise en ordre, sans référence explicite ou régulière à un retour à une forme de communauté primitive idéale. Il s'agit davantage d'une remise en ordre morale du monde laïque, sur le modèle de ce monde monastique qui est, lui, le modèle très actuel dans lequel Grégoire s'est épanoui. L'hagiographie est bien propre à traiter ces aspirations, dont la radicalité est exprimée par la multiplicité et l'importance des miracles. Alors que leur abondance a longtemps jeté un doute sur la valeur des *Dialogues*, il conviendrait de considérer ces miracles plutôt comme les armes de Grégoire pour réformer les communautés chrétiennes. Le succès des *Dialogues* est d'emblée immense. Par l'étude de trois textes, qui s'inspirent directement de ceux-ci (les *Vies des Pères de Mérida*, la *Passion de Praejectus*) ou qui traitent sur un mode hagiographique de la figure de Grégoire (la première *Vie de Grégoire le Grand*), on peut voir comment ces aspirations à une réforme sont reprises, ou non, dans l'hagiographie du siècle suivant.

Grégoire le Grand – *Dialogues* – hagiographie – réforme – miracles.

Gregory the Great's *Dialogues* and their Legacy : a Certain Idea of what a Reform can be ?

Reform, according to Gregory the Great (between Antiquity and the Middle Ages), is a mean to achieve organization, correction and restructuration, without having to make any explicit reference to the apostolic golden age of an ideal primitive community. It deals much more with a moral reform of the lay world, based on the model of the monastic world. That was indeed the very model in which Gregory found earlier on his full bloom. Hagiography is a very appropriate genre to express these aspirations, as well as the multiplicity and the importance of the miracles is a proper way to show their radicality. The *Dialogues*'authenticity has been for a long time under suspicion because of the many miracles it contains. But these should better be understood as Gregory's weapons to reform Christian

communities. The *Dialogues*'success was at once a huge one. This study of three texts, either directly inspired by the *Dialogues* (*Vitae sanctorum patrum Emeretensium, Vita Praeiecti*) or dealing with Gregory'life itself (first *Vita Gregorii*), allows us to see whether the hagiography of the next century retains or not the aspirations to reform.

Gregory the Great – *Dialogues* – hagiography – reform – miracles.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 33-48

Anne-Marie HELVÉTIUS

HAGIOGRAPHIE ET RÉFORMES MONASTIQUES DANS LE MONDE FRANC DU VII[e] SIÈCLE

Dans la tradition monastique ancienne, les ascètes étaient invités à suivre les pas d'un père vivant qui leur communiquait son enseignement et leur dispensait ses conseils au jour le jour, conformément à la première épître de Pierre qui encourage les pasteurs à être eux-mêmes la *forma* de leur troupeau[1]. À l'origine de la notion de « réforme », ce terme de *forma* désigne la mise en forme, l'organisation d'un troupeau par le pasteur. Les sources hagiographiques anciennes s'y réfèrent fréquemment ; la *Vie d'Hilaire d'Arles*, par exemple, explique comment ce père spirituel qui avait institué une congrégation ascétique en Arles l'imprégnait de son exemple et la *formait* par sa parole[2]. Dans ce même sens littéral, l'inauguration d'une nouvelle communauté monastique est parfois qualifiée d'*informatio*[3].

Par conséquent, la notion de réforme monastique peut s'appliquer à toute tentative de modification de la vie commune des moines, que l'on présente le plus souvent comme un retour à une *forma* originelle. Dans le cas d'un établissement particulier, celle-ci peut correspondre à l'organisation – réelle ou supposée – instituée par le père fondateur de la communauté en question. Dans

1. I Pierre 5, 3, d'après la *Vulgate* : « forma estote gregi ».

2. BHL 3882 : HONORAT DE MARSEILLE, *La Vie d'Hilaire d'Arles*, éd. P.-A. JACOB, Paris, 1995, 10, p. 112. La même idée apparaît déjà dans la *Vie d'Honorat* (BHL 3975) : HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, 19, 1-3, éd. M.-D. VALENTIN, Paris, 1977, p. 124-126 et, un peu plus tard, dans la *Vie de Séverin* (BHL 7655) : EUGIPPE, *Vie de saint Séverin*, éd. P. RÉGERAT, Paris, 1991, p. 158 (avec une citation de I Pierre 5, 3).

3. Par exemple dans la *Vita patrum Jurensium* (BHL 7309-5073-2665) : *Vie des Pères du Jura*, 179, éd. F. MARTINE, Paris, 1968, p. 432 (à propos de la refondation de Saint-Maurice d'Agaune en 515).

une perspective plus large, les promoteurs d'une réforme peuvent également se réclamer de leur fidélité à la tradition monastique en général, à l'héritage des anciens pères ou à tel ou tel père considéré comme une autorité[4]. À une époque où la notion de « règle monastique » est encore floue[5], l'un des moyens utilisés pour faire connaître cette *forma* primitive ou l'héritage spirituel auquel on se réfère est l'écriture hagiographique. De fait, en milieu monastique, la *Vita* du saint patron ou du père fondateur offrait souvent aux moines un florilège d'exemples à imiter, de vertus à acquérir et de vices à proscrire. Déjà dans la *Vie* du premier père des moines, Athanase d'Alexandrie affirmait dans son prologue : « Pour des moines, en effet, la vie d'Antoine suffit comme modèle d'ascèse[6]. » Dans le haut Moyen Âge, un certain nombre de *Vies* de saints présentent la particularité de privilégier l'exposition des vertus spirituelles de leur héros, au détriment des détails biographiques ou de la promotion de son culte. La plupart de ces textes ont été rédigés dans un contexte de réforme monastique, que ce soit pour appuyer une transformation du mode de vie présentée comme un retour aux valeurs promues par le saint patron ou, au contraire, pour y résister au nom d'une fidélité à ce que l'on considère comme la tradition d'origine. Les réécritures successives des *Vies* permettaient d'actualiser l'enseignement présumé du père fondateur au gré des circonstances[7].

À l'époque précarolingienne, tandis que cohabitent diverses formes de monachisme dans le monde franc, le rôle politique de ces communautés ne cesse de croître. Une série de récits hagiographiques produits à cette époque dans ces milieux témoignent du lien étroit qui s'établit entre réforme monastique et unification politique. Dans cette perspective, la réforme acquiert une dimension universelle : au-delà de la vie commune des moines, ce sont les valeurs chrétiennes

4. Sur le sens du terme « réforme » en milieu monastique, voir notamment R. Kottje et H. Maurer éd., *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen, 1989 ; et J. Semmler, « Le monachisme occidental du viiie au xe siècle : formation et réformation », *Revue Bénédictine*, 103 (1993), p. 68-89.

5. Sur la notion de règle, voir en dernier lieu A.-M. Helvétius, « Normes et pratiques de la vie monastique en Gaule avant 1050 : présentation des sources écrites », dans O. Delouis et M. Mossakowska-Gaubert éd., *La Vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (ive-xe siècle), I. Les sources*, Le Caire, 2012 (sous presse).

6. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, prol., 3, éd. G. J. M. Bartelink, Paris, 1994, p. 127. Jérôme montre ainsi le moine Hilarion s'efforçant d'imiter Antoine d'après sa *Vie* : Jérôme, *Trois Vies de moines* (Paul, Malchus, Hilarion), § 2, 5, éd. E. M. Morales et P. Leclerc, Paris, 2007, p. 216. Voir dans le même sens Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, préf., 3, éd. J.-C. Guy, Paris, 1965, p. 24.

7. Sur le procédé de la réécriture hagiographique, voir surtout M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (viiie-xiiie s.)*, Turnhout, 2005 ; et Ead. et M. Heinzelmann éd., *La Réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern, 2003.

et donc le comportement de tous les chrétiens que l'on cherche à corriger. Afin de mieux appréhender les enjeux de ces courants réformateurs, il convient dans un premier temps de dresser un état des recherches actuelles. Quelques exemples précis permettront ensuite de mesurer l'intérêt et la richesse des sources hagiographiques mérovingiennes pour cette problématique, dès lors qu'on les confronte aux informations fournies par les autres sources conservées. Cette enquête montrera finalement l'ampleur des recherches qui restent à mener pour éclairer quelque peu le fonctionnement de la société mérovingienne.

L'héritage du VIe siècle

L'histoire des réformes monastiques en Gaule débute en Provence dès les Ve et VIe siècles, lorsque des penseurs s'efforcent de faire évoluer l'idéal ascétique vers un monachisme organisé sous une forme de plus en plus cénobitique. Dans cette perspective, les œuvres de Jean Cassien constituent une première étape, car elles visent déjà à uniformiser les courants monastiques occidentaux en proposant aux moines un mode de vie idéal présenté comme la synthèse de toutes les traditions orientales antérieures[8]. Après lui, d'autres penseurs proches des milieux lériniens, tels Hilaire d'Arles, Fauste de Riez, Ennode de Pavie ou Césaire d'Arles, contribuent à promouvoir l'idéal cénobitique dans les milieux monastiques de la Gaule du Sud par la rédaction de différents types de textes – traités d'ascèse, premières règles écrites, sermons ou *Vies* de saints. À partir de l'exemple de la *Vie d'Antoine de Lérins*, composée au début du VIe siècle par Ennode de Pavie dans une perspective réformatrice, Stéphane Gioanni a bien montré comment ces anciens moines de Lérins devenus évêques inscrivent l'idéal monastique dans le prolongement de la tradition apostolique, le considèrent comme le modèle de perfection chrétienne par excellence et s'efforcent de le diffuser dans le monde[9]. En se fondant sur les vertus monastiques, il s'agit déjà de réformer l'organisation de la société chrétienne dans son ensemble.

Si d'autres formes d'expérience ascétique existent très tôt dans d'autres régions de la Gaule – par exemple à Tours, à Trèves, dans le Jura, à Auxerre ou à Saint-Maurice d'Agaune –, c'est à partir de Lérins et d'Arles que se diffusent au VIe siècle les idéaux de cette réforme que l'on peut qualifier de « régulière » :

8. Voir O. CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, 1950 (rééd. 1968), et la bibliographie mise à jour dans JEAN CASSIEN, *Conférences I-VII*, éd. E. PICHERY, Paris, 1955 (rééd. 2008).

9. S. GIOANNI, « Une figure suspecte de la sainteté lérinienne : saint Antoine d'après la *Vita Antoni* d'Ennode de Pavie », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 35 (2007), p. 133-187 ; ID., « "Être véritablement moine" : les représentations de l'identité ascétique dans la pastorale lérinienne (Ve-VIe siècles) », dans Y. CODOU et M. LAUWERS éd., *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 141-165.

il ne s'agit pas encore d'imposer l'observance rigoureuse aux préceptes d'une règle écrite unique, mais seulement d'inviter les moines et les moniales à entamer leur parcours de perfection au sein d'un établissement cénobitique, où les règles contraignantes de la vie en communauté les « formeront » à l'apprentissage des vertus chrétiennes par excellence que sont le renoncement aux biens matériels et aux plaisirs du siècle, l'obéissance, l'humilité, l'amour du prochain, la pénitence et la lutte permanente contre les tentations. Par extension, ces vertus sont recommandées à tous les chrétiens, qu'ils soient moines, clercs ou laïcs : si chacun s'efforçait de corriger ses mœurs à partir de ce modèle, la société toute entière deviendrait véritablement chrétienne.

Dès le VIe siècle, ces tentatives réformatrices suscitent des controverses. D'une part, certaines communautés s'efforcent de présenter leur mode de vie comme le plus parfait, générant ainsi un climat de concurrence au sein du monde monastique. D'autre part, ces vertus « régulières » sont jugées incompatibles avec les obligations de la *cura animarum*, qui contraignent les membres du clergé à vivre dans le siècle : comment concilier la vie active avec la vie contemplative ? Les clercs sont-ils « moins parfaits » que les moines ? Quelles doivent être les relations entre évêques, clercs et moines ? Un autre modèle d'hagiographie réformatrice du VIe siècle, la *Vie des Pères du Jura*, se fait l'écho de ces débats. Dans ce grand récit tripartite admirablement composé et doté du titre éloquent de *Vita vel regula*, l'auteur propose aux moines d'Agaune une série d'*exempla* très concrets afin de les exhorter à se conformer aux enseignements des trois pères fondateurs du Jura. Le mode de vie qui leur est proposé est celui d'un cénobitisme assez radical, qui tend à établir une séparation nette entre le monde des moines et celui du clergé. L'auteur anonyme de cette *Vie* estime en effet qu'un abbé ne doit pas être ordonné prêtre et que les clercs n'ont pas leur place au monastère. En filigrane, on peut lire dans cette *Vie* une critique implicite du monastère de Lérins, qui servait d'école de vie à de futurs évêques. Exclusivement adressée à des moines et de portée purement locale, cette œuvre n'a toutefois connu qu'une diffusion limitée[10]. De manière générale, le monachisme de cette période se caractérise donc par son extrême diversité – une situation qui conduira le pape Grégoire le Grand à promouvoir, à la fin du siècle, une réorganisation générale de la vie monastique en Italie[11].

10. Sur la *Vita patrum Jurensium* (éd. citée n. 3), voir en dernier lieu A. DUBREUCQ, « Lérins et la Burgondie dans le haut Moyen Âge », dans Y. CODOU et M. LAUWERS éd., *Lérins, une île sainte*..., p. 195-227.

11. G. JENAL, « In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina : Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia », dans *Gregorio Magno nel XIV centenario della sua morte. Convegno internazionale*, Rome, 2004, p. 221-246.

La floraison monastique du VIIe siècle et ses conséquences

Dans le monde franc, le processus de réforme monastique connaît une nouvelle impulsion au début du VIIe siècle, cette fois grâce à l'appui, voire à l'initiative, des rois et de leur entourage, à partir de Clotaire II et de son fils Dagobert Ier. Après la réunification des *tria regna* en 613, les relations entre le roi et l'aristocratie – évêques compris – doivent être redéfinies. Dans le même temps, le monachisme connaît une promotion spectaculaire. Avec le soutien de toutes les grandes familles, les nouvelles fondations se multiplient surtout dans les régions septentrionales du royaume : sur les 320 nouveaux monastères recensés au VIIe siècle, on en compte 230 au nord de la Loire et 90 au sud[12]. Comme le souligne Martin Heinzelmann, ces nouveaux monastères bousculent le pouvoir traditionnel de l'évêque dans son diocèse, d'un point de vue spirituel autant qu'économique[13]. Même si nombre d'évêques sont issus du monde monastique, même s'ils appartiennent souvent aux mêmes familles que celles des fondateurs de monastères, les tensions observées auparavant entre évêques et abbés, entre clercs et moines, s'exacerbent au cours du VIIe siècle, notamment sur la question des biens cédés aux églises.

Une nouvelle réforme s'impose : afin d'unifier le royaume, il convient de préserver les prérogatives traditionnelles de l'Église séculière sans pour autant léser les nouvelles fondations monastiques des aristocrates. Durant deux siècles, les rois successifs vont s'efforcer de promouvoir un processus réformateur dont les étapes sont encore mal connues, en premier lieu parce que l'importance de la réforme carolingienne, considérée comme l'acte de naissance du monachisme bénédictin, a eu tendance à éclipser les tentatives antérieures. Longtemps, l'historiographie traditionnelle a mis en exergue la figure du célèbre Colomban, qui aurait généré un « réseau monastique » qualifié d'iro-franc ou colombanien dont la spécificité aurait été la promotion d'une règle mixte inspirée à la fois de Benoît de Nursie et de Colomban. Au milieu du siècle, la reine Bathilde aurait apporté son appui à ce réseau en imposant cette même règle aux basiliques principales du royaume. À la fin du même siècle, la figure de Colomban se serait estompée au profit du seul Benoît, privilégié par la famille des Pippinides alors en pleine ascension. Lorsque Pépin III fut en mesure de promouvoir une réforme générale de l'Église franque, la règle bénédictine se serait progressivement répandue

12. P. FOURACRE et R. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester-New York, 1996, p. 8.

13. M. HEINZELMANN, « L'hagiographie mérovingienne. Panorama des documents potentiels », dans M. GOULLET, M. HEINZELMANN et C. VEYRARD-COSME éd., *L'Hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010, p. 27-82 (p. 66).

partout avant de voir son triomphe consacré sous Louis le Pieux aux conciles d'Aix de 816-817, qui voulurent l'imposer à tous les monastères de l'Empire[14].

De nombreuses recherches récentes ont démontré les faiblesses de cette reconstitution, sans pour autant résoudre tous les problèmes. L'importance accordée à Colomban découle en réalité de la *Vie de Colomban et de ses disciples*, très diffusée en Gaule franque[15]. Or, ce texte ne reflète que le point de vue de son auteur, Jonas de Suse, en 641-642 : malgré ses efforts pour réhabiliter la figure de son maître mort en exil, le monachisme de cette période était beaucoup plus diversifié qu'il n'y paraît[16]. Compte tenu de la polysémie du terme de « règle », il n'est plus question de projeter sur les communautés mérovingiennes la conception moderne de l'observance littérale à un règlement écrit[17]. Plus que la diffusion de la règle bénédictine, le véritable enjeu des réformes de cette période réside dans la distinction nette qu'il s'agissait d'établir entre un « ordre des clercs » et un « ordre des moines » dont les fonctions devaient être définies de plus en plus précisément[18].

14. Cette reconstitution remonte à la synthèse, aujourd'hui controversée, de F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, Munich-Vienne, 1965, rééd. Darmstadt 1988.

15. *Vita Columbani et discipulorum eius auctore Iona* (BHL 1898), éd. B. KRUSCH, *Ionae vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, Hanovre-Leipzig, 1905 (MGH, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum, 37), p. 144-224. Sur sa date et son contexte, voir en dernier lieu I. WOOD, « Jonas, the Merovingians, and Pope Honorius : *Diplomata* and the *Vita Columbani* », dans A. C. MURRAY éd., *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto, 1998, p. 99-120.

16. Voir surtout A. DIERKENS, « Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les îles britanniques et le continent pendant le haut Moyen Âge. La diffusion du monachisme dit colombanien ou iro-franc dans quelques monastères de la région parisienne au VIIe siècle et la politique religieuse de la reine Bathilde », dans H. ATSMA éd., *La Neustrie. Les pays au Nord de la Loire de 650 à 850. Colloque historique international*, Sigmaringen, 1989, t. 2, p. 371-394.

17. Voir A. A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Münster, 1973 ; G. MOYSE, « Monachisme et réglementation monastique en Gaule avant Benoît d'Aniane », dans J. DUBOIS éd., *Sous la règle de saint Benoît. Structures monastiques et sociétés en France du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève-Paris, 1982, p. 3-19 ; A. DIEM, « Was bedeutet "regula Columbani" ? », dans W. POHL et M. DIESENBERGER éd., *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Vienne, 2002, p. 63-89.

18. Voir notamment J. SEMMLER, « Benedictus II : una regula – una consuetudo », dans W. LOURDAUX et D. VERHELST éd., *Benedictine Culture 750-1050*, Louvain, 1983, p. 1-49 ; ID., « Le monachisme » ; M. DE JONG, « Carolingian monasticism : the power of prayer », dans R. MCKITTERICK éd., *The New Cambridge Medieval History*, II, *c. 700-c. 900*, Cambridge, 1995, p. 622-653 ; M. GAILLARD, *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, 2006, p. 123-147.

La question des relations entre l'Église séculière et les monastères est donc centrale. Pour l'étudier, nous disposons de différents types de sources : outre les récits hagiographiques, il s'agit de quelques lettres et canons de conciles, d'une trentaine de textes qualifiés de « règles »[19] et surtout d'une série d'actes diplomatiques, en particulier ceux qui octroient aux monastères des privilèges que Eugen Ewig a qualifiés de « grande » et de « petite liberté »[20]. Concédés par des évêques ou des rois, ils visent à protéger les moines et leurs biens contre les ingérences de leur évêque diocésain, apportant ainsi quelques nuances au fameux concile de Chalcédoine de 451 qui plaçait les monastères sous le contrôle des évêques[21]. Certains de ces actes se réfèrent explicitement aux quatre communautés qui avaient été les premières, en Gaule, à bénéficier de ce statut privilégié et apparaissent à ce titre comme des modèles : Lérins, Saint-Maurice d'Agaune, Luxeuil et Saint-Marcel de Chalon-sur-Saône[22]. Restent enfin les sources hagiographiques qui, en raison des difficultés que pose leur examen critique, n'ont que rarement été étudiées dans cette perspective. Heureusement, leur corpus peut aujourd'hui être établi de manière plus précise grâce aux nombreuses recherches récentes qui leur ont été consacrées[23].

L'apport de l'hagiographie à l'étude des réformes mérovingiennes

Après la réunification du royaume en 613, les rois et leur entourage vont s'appuyer sur une partie des nouveaux monastères en les affectant au service du royaume. Afin d'unifier l'aristocratie des *tria regna* après les troubles générés par la guerre civile, les rois confient aux moines la tâche de « corriger » les grands du royaume en leur inculquant la pénitence et la crainte de Dieu. Comme je l'ai montré ailleurs – et l'on me permettra de résumer ici brièvement mes

19. A. DE VOGÜÉ, *Les Règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout, 1985.

20. La plupart des articles publiés par Eugen Ewig sur la question de 1968 à 1973 ont été réédités dans E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, H. ATSMA éd., 2 vol., Zurich-Munich, 1976-1979. On y ajoutera ID., « Bemerkungen zu zwei merowingischen Bischofsprivilegien und einem Papstprivileg des 7. Jahrhunderts für merowingische Klöster », dans A. BORST éd., *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen, 1974, p. 215-250.

21. Sur les canons de Chalcédoine relatifs aux moines, voir G. DAGRON, « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451) », *Travaux et mémoires*, 4 (1970), p. 229-276.

22. Pour une synthèse récente, on préférera A. DIERKENS, « Prolégomènes... », p. 388-393, à la thèse moins convaincante de B. H. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca-Londres, 1999, p. 74-96.

23. Voir la magistrale synthèse des travaux récents établie par M. HEINZELMANN, « L'hagiographie mérovingienne... ».

conclusions[24] –, les monastères privilégiés par les rois servent ainsi à la fois de prison et d'école, où les valeurs monastiques sont enseignées à des aristocrates qui n'ont pas forcément vocation à devenir moines. De fait, les vertus de perfection chrétienne n'offrent-elles pas la meilleure formation possible à tous ceux qui auront pour mission de participer au ministère royal ? Une série de récits hagiographiques « réformateurs » vont alors s'efforcer de promouvoir leur propre système de valeurs, destiné à définir non seulement les normes qui doivent régir le « monachisme régulier », mais aussi les vertus que doivent acquérir les serviteurs de l'État.

La *Vie de Colomban et de ses disciples* offre ainsi un bel exemple de *Vie* réformatrice, qui vise à la fois à définir une forme bien précise de monachisme régulier et à donner à cet idéal un caractère universel en le proposant comme la base d'un système de gouvernement. Dans le premier livre, Jonas s'efforce de réhabiliter la figure de Colomban en insistant sur son héritage spirituel, censé se transmettre à toutes les personnes qui sont entrées en contact avec lui ou l'un de ses successeurs, ce qui inclut une bonne partie de l'aristocratie franque. Jonas y développe sa vision de ce qu'il nomme la « vertu de religion » : pour lui, l'humilité mutuelle des moines s'oppose à la compétition qui anime les hommes séculiers dans leur quête des *honores*. Aux vertus des premiers – piété, charité envers tous, modestie et sobriété, mansuétude et douceur – s'opposent les vices des seconds – paresse et discorde, orgueil et arrogance, colère et jalousie. Il exhorte ainsi les aristocrates à apprendre à renoncer à leurs propres volontés afin d'œuvrer en faveur de l'intérêt général, en s'inspirant de la vie commune des moines de Luxeuil[25].

La suite de l'œuvre, composée des *Vies d'Athala de Bobbio, d'Eustaise de Luxeuil, des moniales de Faremoutiers et de Bertulphe de Bobbio*, répond à des intentions plus diversifiées qui correspondent aux attentes ponctuelles de chacune des communautés concernées[26]. Toutefois, le tableau d'ensemble qui se dégage de l'œuvre entière propose un nouveau modèle de « discipline régulière » qui, bien que présenté par Jonas comme « règle de Colomban », s'écarte assez nettement des enseignements de l'abbé irlandais[27]. Les grands principes en sont

24. A.-M. HELVÉTIUS, « Hagiographie et formation politique des aristocrates dans le monde franc (VIIe-VIIIe siècles) », dans E. BOZOKY éd., *Hagiographie, idéologie et pouvoir au Moyen Âge. Actes du colloque de Poitiers, septembre 2008*, Turnhout (sous presse).

25. *Vita Columbani, passim*. On trouvera les références précises dans A.-M. HELVÉTIUS, « Hagiographie... ».

26. I. WOOD, « Jonas... ».

27. Sans revenir ici sur les controverses relatives aux règles qui nous sont parvenues sous le nom de Colomban, ses enseignements sont surtout connus par sa correspondance : *Sancti Columbani Opera*, G. S. M. WALKER éd., Dublin, 1957 (rééd. 1970), également accessible en ligne sur le site du Corpus of Electronic Texts : http://celt.ucc.ie.

les suivants : les moines doivent vivre à l'intérieur d'un espace réservé, fermé aux visiteurs, mais dont eux-mêmes peuvent sortir selon les nécessités ; ils ne sont pas astreints à la stabilité ; ils pratiquent le travail manuel ; leurs offices ne sont pas accessibles aux séculiers ; en échange d'une protection royale (Luxeuil) ou pontificale (Bobbio), ils échappent à l'autorité de leur évêque diocésain ; ils peuvent assurer un service public tel que l'éducation des aristocrates, la garde des prisonniers politiques et l'accueil des pauvres et des voyageurs, mais dans des édifices séparés de leur propre clôture. Le roi peut également les envoyer en mission d'évangélisation. Contrairement aux moines, les moniales n'assument aucune fonction publique, mais sont astreintes à la stabilité, soumises à une clôture très stricte et placées sous la surveillance de moines expérimentés. En revanche, moines et moniales n'assurent pas la prière pour le roi ou le royaume[28], ni le culte des reliques, ni les sépultures ou les prières pour les défunts[29].

De manière plus générale, Jonas se montre convaincu de la supériorité des enseignements monastiques sur ceux de l'Église séculière, place les abbés sur un pied d'égalité avec les évêques et proclame son attachement au pape et sa vénération pour saint Pierre, prince des apôtres. Il fait preuve d'une extrême sévérité à l'encontre des hérétiques, des schismatiques et de tous ceux qui s'écartent de la voie droite, voués à la vengeance divine sans espoir de pardon. Ces particularités s'expliquent par le contexte : Jonas a été directement confronté aux problèmes posés par la royauté lombarde, de confession arienne, et par le schisme tricapitolin[30] ; il a en outre eu l'occasion de rencontrer personnellement le pape Honorius, qui a pris le monastère de Bobbio sous sa protection contre l'évêque de Tortone[31]. Pour lui, l'autorité du pape prime donc sur celle du concile, y compris celui de Chalcédoine.

Le modèle de monachisme proposé par Jonas en 641-642 était en contradiction avec les traditions monastiques anciennes de la Gaule. De toute évidence, le silence prudent qu'il observe sur le règne de Dagobert Ier s'explique par le fait que ce roi avait accordé son soutien à d'autres types de communautés, et en

28. *Vita Columbani*, I, 28 : Colomban refuse de prier pour le roi au nom de Mt 5, 44 : « aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent ». Athala applique ce même commandement au livre II, 24. La *Vie* diverge ici par rapport à la *Regula coenobialis* attribuée à Colomban (cf. I. Wood, « Jonas... », p. 107).

29. Toute la partie relative aux moniales de Faremoutiers vise à les convaincre de l'inutilité de la prière pour les défunts, dès lors que chacun doit racheter ses péchés par des pénitences de son vivant.

30. Sur ce point, voir en dernier lieu B. Dumézil, « L'affaire Agrestius de Luxeuil : hérésie et régionalisme dans la Burgondie du viie siècle », *Médiévales*, 52 (2007), p. 135-152 ; et plus généralement C. Sotinel, « L'échec en Occident : l'affaire des Trois Chapitres », dans J.-M. Mayeur *et al.* éd., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 3, Paris, 1998, p. 427-455.

31. Voir en dernier lieu I. Wood, « Jonas... », p. 113-120.

particulier à celle de Saint-Denis, où il avait confié aux moines le culte public de la *laus perennis* telle qu'elle se pratiquait à Saint-Maurice d'Agaune[32]. À la même époque, la louange perpétuelle était aussi chantée dans le monastère double de Remiremont, alors en rivalité avec Luxeuil et Faremoutiers[33]. Aux yeux de Jonas, de telles communautés monastiques ouvertes au public ne pouvaient pas être considérées comme « régulières », car les saints moines et moniales y vivaient au contact des séculiers[34].

Lorsque Jonas reprend la plume, en 659, pour rédiger son autre récit hagiographique, la *Vie de Jean*, abbé et fondateur du monastère de La Réôme (Moutiers-Saint-Jean)[35], les temps ont changé. Depuis la mort de Clovis II, la reine Bathilde gouverne le royaume avec son fils Clotaire III et Jonas, devenu abbé, accomplit pour elle des missions diplomatiques. La *Vie de Jean* écrite dans ce contexte peut également être considérée comme une œuvre réformatrice, au sens où Jonas y recommande à nouveau à tous les chrétiens de se conformer au modèle monastique régulier, qualifié ici encore de « religion »[36]. Le texte est avant tout destiné à convaincre les moines du monastère Saint-Jean, alors dirigés par l'abbé luxovien Hunna, que le mode de vie régulier était déjà celui de leur saint fondateur. Comme l'a souligné récemment Albrecht Diem, Jonas présente ici son modèle non plus comme une nouveauté irlandaise, mais au contraire comme l'héritage de la plus célèbre tradition monastique gauloise, celle de Lérins au

32. Cf. acte de Clovis II de 654, éd. T. Kölzer, *Die Urkunden der Merowinger*, MGH, DDMerov., I, Hanovre, 2001, p. 219 (nº 85) et Frédégaire, *Chronique des temps mérovingiens (Livre IV et continuations)*, éd. et trad. O. Devillers et J. Meyers, Turnhout, 2001, ch. 79. Voir P. Bernard, « La *laus perennis* dans la Gaule de l'Antiquité tardive : état des questions et éléments d'un bilan », dans F. Bernabei et A. Lovato éd., *Sine musica nulla disciplina... Studi in onore di Giulio Cattin*, Padoue, 2006, p. 50-52 ; à compléter par J. Barbier, « Le testament d'Ermentrude, un acte de la fin du vie siècle ? », *Bulletin de la Société des Antiquaires de France*, 2003 (2009), p. 135-138.

33. Voir en dernier lieu A.-M. Helvétius et M. Gaillard, « Production de textes et réforme d'un monastère double : l'exemple de Remiremont du viie au ixe siècle », dans J. F. Hamburger, C. Jäggi, S. Marti et H. Röckelein éd., *Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Turnhout, 2007, p. 383-393.

34. On trouve déjà l'opposition entre *in secreto* et *in publico* – mais dans un autre contexte – chez Colomban, *Epistolae*, 5.

35. *Vita Iohannis abbatis Reomaensis auctore Iona* (BHL 4424), éd. B. Krusch, *Ionae vitae*, p. 321-344. À mon sens, la troisième *Vie* attribuée à Jonas, celle de Vaast d'Arras, n'est pas de lui : cf. A.-M. Helvétius, « Clercs ou moines ? Les origines de Saint-Vaast d'Arras et la *Vita Vedastis* attribuée à Jonas », *Revue du Nord* (Mélanges offerts à Stéphane Lebecq), sous presse.

36. Sur le sens du terme, voir H. Atsma, « Die christlichen Inschriften Galliens als Quellen für Klöster und Klosterbewohner bis zum Ende des 6. Jahrhunderts », *Francia*, 4 (1976), p. 40-42 et 44-46 (avec bibliographie).

temps de son fondateur Honorat et celle des *Conférences* de Jean Cassien[37]. Si l'idéal de vie régulière proposé dans la *Vie de Jean* présente certes des similitudes avec celui que Jonas attribuait à Colomban dans son œuvre antérieure, il existe aussi des différences qui méritent de retenir l'attention[38].

D'abord, parmi les vertus que prêchait l'abbé Jean « tant aux moines qu'au peuple », nous trouvons en premier lieu l'humilité et l'obéissance, mais ces dernières font l'objet d'un nouveau développement. Plutôt que d'obéir au seul maître, il s'agit cette fois d'obéir à tous. Contrairement à la *Vie* de Colomban qui encensait l'autorité des abbés, la *Vie de Jean* nous offre le portrait d'un père plus humble, qui préfère « se soumettre à tous en obéissant que diriger en dominant[39] ». Par conséquent, il n'hésite pas à abandonner son troupeau pour se retirer à Lérins afin d'y apprendre « la discipline des anciens pères sous la rigueur de l'obéissance[40] ». Surtout, cette obéissance de l'abbé s'applique désormais aussi aux évêques – non seulement à l'évêque diocésain Grégoire de Langres qui ordonne à Jean de réintégrer son monastère, mais aux évêques en général lorsqu'il s'agit d'ériger un autel. En outre, si les moines sont toujours encouragés à vivre dans leur clôture en refusant les visites des laïcs, Jonas semble tolérer une solution de compromis en matière d'accueil des fidèles et de promotion du culte de Jean. Ainsi, les moines sont invités à distribuer, aux portes du monastère, des eulogies ou de l'eau de la fontaine sacrée aux laïcs qui le demandent ; quant au corps de Jean, à en croire Jonas, il aurait été transféré « sur le conseil des évêques » dans un nouveau sanctuaire public situé en dehors de la clôture, où sont célébrés aussi bien les messes que les offices de prières et où sont accueillis les malades[41].

Dans la *Vie de Jean*, Jonas cherche à convaincre les moines et les grands que le monastère de La Réôme était déjà régulier, au sens où il l'entend, lors de

37. A. Diem, « The rule of an "iro-egyptian" monk in Gaul : Jonas' *Vita Iohannis* and the construction of a monastic identity », *Revue Mabillon*, 80 (2008), p. 5-50. Sur la règle de Macaire, présentée par Jonas comme le fondement de l'idéal monastique de Jean, je n'adhère pas aux hypothèses d'A. Diem. Compte tenu du contexte langrois, il est plus vraisemblable d'identifier ce Macaire avec le Macaire d'Antioche exilé en Cappadoce qui est présenté comme le père spirituel des Trijumeaux de Langres dans leur Passion : *Passio Speusippi, Eleusippi, Meleusippi tergemini* (BHL 7828), ch. 7, éd. *AASS.*, Jan. II, p. 75. En effet, ce texte fut vraisemblablement rédigé durant l'épiscopat de Grégoire de Langres (506/507-539/540), auquel notre Jean de Réôme est associé (cf. M. Heinzelmann, « L'hagiographie mérovingienne... », p. 42 et n. 63).

38. Contrairement à ce qu'affirme A. Diem (« The rule... », p. 50), le modèle de la *Vie* de Jean ne peut donc pas être considéré seulement comme une nouvelle *Regula Columbani*. Le nom de Colomban n'est d'ailleurs pas mentionné dans la *Vie de Jean*.

39. *Vita Johannis*, 3 et 4.

40. Jonas parle ici de la Lérins de l'ancien temps, celle qui était restée fidèle aux enseignements de son fondateur Honorat ; dans la *Vie de Colomban*, en effet, Jonas ne considérait plus Lérins comme une communauté « régulière » (*Vita Columbani*, II, 1).

41. *Vita Iohannis*, 20.

sa fondation – ce qui, assurément, ne correspondait pas à la réalité historique : aux origines, il s'agissait d'une communauté ouverte, dotée d'un sanctuaire à reliques et d'une fontaine sacrée, plus proche sans doute du modèle de Saint-Maurice d'Agaune que de celui de Lérins[42]. Vers la fin du VIe siècle, les lieux avaient été réaménagés en vue de séparer l'espace monastique des parties accessibles au public[43]. En 659, l'abbé Hunna souhaitait parachever cette réforme régulière afin, peut-être, de pouvoir bénéficier d'un privilège de protection royale[44]. Mais à l'époque de la reine Bathilde, de tels privilèges n'accordaient plus que la « petite liberté » et non la « grande » dont avaient pu bénéficier Luxeuil et quelques autres communautés. Cette liberté plus restreinte résultait d'un compromis établi par Clovis II et Bathilde en vue de préserver la juridiction des évêques diocésains sur les monastères, conformément au concile de Chalcédoine[45]. En réécrivant l'histoire du monastère de La Réôme dans sa *Vie de Jean*, Jonas tente de concilier les intérêts de l'abbé Hunna et ceux de la reine. Il aménage son idéal monastique régulier dans le sens d'une *via media* susceptible de ménager l'esprit d'indépendance des moines et l'autorité des évêques. Mais il cherchait ainsi à concilier l'inconciliable, et la diffusion très limitée de sa *Vie de Jean* témoigne de l'échec de l'entreprise. Le modèle monastique ici proposé, nettement moins homogène que celui de la *Vie de Colomban*, ne pouvait guère susciter l'enthousiasme dans le royaume.

Les modalités précises de la réforme monastique promue par la reine Bathilde continuent de faire l'objet de débats entre les historiens. Le *sanctus regularis ordo* qu'elle impose aux basiliques majeures[46] est aussi celui qu'elle promeut à Chelles et à Corbie[47] : à mon sens, l'expression ne désigne ni une organisation de vie commune spécifique, ni un statut juridique particulier, mais plutôt l'adhésion à un état d'esprit, à un ensemble de valeurs, à une conception globale de la « discipline régulière » telle qu'on pouvait se la représenter par

42. La référence à la « règle de Macaire » et au rôle de Grégoire de Langres (cf. *supra*, n. 37) témoigne du fait que Jonas devait disposer d'écrits aujourd'hui perdus. Le texte qui nous a été transmis sous le nom de *Regula Macarii* a subi de nombreuses interpolations dont l'éditeur minimise à mon avis la portée (éd. A. DE VOGÜÉ, *Les Règles des saints pères*, I, Paris, 1982, p. 372-389).

43. *Vita Iohannis*, 20 : il s'agit du transfert du tombeau de Jean dans une nouvelle basilique publique. Jonas situe l'événement sous l'épiscopat de Mummulinus de Langres, devenu évêque vers 579-580. La translation eut lieu le jour de la saint Maurice, preuve de l'existence d'un lien spirituel avec Agaune.

44. A. DIEM, « The rule... », p. 10, n. 23.

45. Cf. *supra*, n. 20-22.

46. Selon la formule utilisée peu après 680 dans *Vita Balthildis prima* (BHL 905), 9, éd. B. KRUSCH, MGH, SSRM, II, Hanovre, 1889, p. 493.

47. Voir L. MORELLE, « Le statut d'un grand monastère franc : Corbie (664-1050) », dans F. BOUGARD éd., *Le Christianisme en Occident du début du VIIe au milieu du XIe siècle. Textes et documents*, Paris, 1997, p. 205-215.

référence à Benoît, à Colomban et aux autres pères. Comme le souligne son hagiographe, Bathilde elle-même se comporte *ut vera monacha* après sa retraite à Chelles[48]. Les communautés ainsi reconnues comme régulières méritent d'obtenir un privilège de liberté à la condition que leurs moines acceptent de se soumettre à l'autorité d'un supérieur et de renoncer à leurs volontés propres afin d'œuvrer en faveur de l'intérêt général du royaume. En l'occurrence, les moines y ont le devoir de prier « pour le maintien de l'Église et le salut des rois, pour la stabilité du royaume et la tranquillité de la patrie[49] », l'efficacité de leur prière étant garantie par le respect de la discipline régulière.

Les efforts de Bathilde seront toutefois ruinés par les conflits politiques qui affectèrent le royaume à la fin du VIIe et au début du VIIIe siècle. Durant cette période furent rédigés de nombreux textes hagiographiques, dont quelques-uns répondent à des intentions réformatrices qui apparaissent comme de plus en plus diversifiées. C'est le cas, par exemple, de la *Vie* tripartite des abbés de Remiremont Amé, Romaric et Adelphe, qui, comme nous l'avons montré ailleurs, fut écrite vers 675-680 à la fois dans une perspective de conciliation politique et de promotion d'une réforme monastique ayant pour but de séparer les moniales débutantes, astreintes au travail manuel dans un cénobe de type bénédictin, et les moniales aguerries, affectées au chant de la *laus perennis* sur le saint Mont[50]. D'autres auteurs s'efforcent toujours d'inculquer les valeurs monastiques aux laïcs, comme dans la *Vie de saint Wandrille de Fontenelle* vers 700, qui nous montre des « hommes brutaux et cruels », une fois convertis par la prédication du saint homme, se prosterner jusqu'à terre « à la façon des moines » et demander pardon[51]. Les évêques aussi sont encouragés à s'inspirer des exemples des moines, comme dans la très polémique *Vie de Philibert de Jumièges* vers 750[52], où l'on voit l'évêque Ansoald de Poitiers prêt à s'en remettre aux conseils de l'abbé Philibert et à « incliner sa puissance épiscopale sous la norme de la religion[53] ». À en croire l'hagiographe, la « religion » de Philibert formait une synthèse de nombreuses règles, car l'abbé avait su puiser à toutes les

48. *Vita Balthildis*, 19, p. 507. Sur cette expression, déjà présente au VIe siècle dans la *Vie d'Antoine de Lérins*, cf. S. GIOANNI, « Être véritablement moine... ».

49. C'est le cas pour Corbie, soumis à la « Règle de Benoît et Colomban », aussi bien que pour Saint-Denis, qui pratique la *laus perennis* d'Agaune. Cf. l'acte de Berthefrid d'Amiens pour Corbie en 664, trad. L. MORELLE, « Le statut... », p. 207, et l'acte de Clovis II pour Saint-Denis en 654 (éd. citée n. 32).

50. A.-M. HELVÉTIUS et M. GAILLARD, « Production de textes... ».

51. *Vita Wandregisili Fontanellensis* (BHL 8804), 16, éd. B. KRUSCH, MGH, SSRM, V, Hanovre-Leipzig, 1910, p. 21. Voir aussi A.-M. HELVÉTIUS, « Hagiographie... ».

52. *Vita Filiberti Gemeticensis* (BHL 6805), éd. W. LEVISON, MGH, SSRM, V, Hanovre-Leipzig, 1910, p. 583-604.

53. *Vita Filiberti*, 26.

sources, « comme une abeille prudente[54] » : « Il fréquentait par une lecture assidue les *charismata* de saint Basile, la règle de Macaire, les décrets de Benoît, les très saintes institutions de Colomban ; c'est ainsi, chargé par la vertu des aromates, qu'il montrait son saint exemple à ceux qui le suivaient[55]. »

Au terme de cette présentation, j'espère avoir convaincu le lecteur de l'intérêt que peut présenter l'analyse des *Vies* de saints, dès lors qu'on les confronte aux autres sources, pour l'étude des réformes monastiques précarolingiennes. Il est bien connu que les monastères étaient des centres de pouvoir politique essentiels dans la société franque[56]. Enjeux de rivalités et objets de convoitise entre les factions de l'aristocratie, ils étaient aussi des lieux d'écriture capables de produire des textes de propagande susceptibles de servir les intérêts de leurs protecteurs. L'un des supports privilégiés de cette propagande – non le seul – était la *Vie* du saint fondateur, qui se prêtait à merveille à la réécriture du passé sous le couvert de la fidélité à la tradition des origines. L'exemple du premier père, pasteur et *forma* de son troupeau, devait servir à réformer, à corriger les mœurs de la communauté, voire de toute la société. La diversité des modèles présentés reflète celle des intérêts variés que ces textes servaient à défendre, y compris sous la plume d'un même auteur, comme en témoigne le cas de Jonas de Suse.

Les différents courants réformateurs qui se manifestent durant cette période aboutiront, au terme d'un long processus, à l'unification des monastères sous la règle de saint Benoît. Or, comme l'a souligné Josef Semmler, le fait de vouloir imposer une règle unique aux monastères était contraire à toute la tradition monastique[57]. La portée de cette mesure s'éclaire à la lumière des enjeux politiques que représentaient les valeurs monastiques, dès lors que d'aucuns cherchaient à leur conférer un caractère universel et à les imposer comme modèle de gouvernement. L'histoire des courants de réformes du haut Moyen Âge reste mal connue, notamment en raison de l'état lacunaire de la documentation conservée. Il me semble néanmoins indispensable d'intégrer au corpus les récits hagiographiques, certes souvent décrits comme stéréotypés, mais dont certains recèlent des richesses insoupçonnées si l'on prend la peine de prêter attention à des éléments souvent négligés : les catalogues de vertus des saints, l'expression des doxologies, les références explicites ou implicites aux anciens pères méritent d'être étudiés de manière approfondie. Le phénomène des réformes monastiques sera mieux compris à la lumière de ce que dévoilent ces textes, au moment de

54. L'auteur s'inspire ici de la *Vie d'Antoine*, 3, 4.

55. *Vita Filiberti*, 5.

56. Voir par exemple R. LE JAN, « Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la Francie du VIIe siècle », dans EAD., *Femmes, pouvoirs et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 89-107.

57. J. SEMMLER, « Le monachisme occidental... », p. 82-83.

leur rédaction, sur les relations entre moines et évêques, sur l'autorité de l'abbé, sur la présence ou non d'un sanctuaire ouvert au public, mais aussi sur les modalités précises de l'obéissance, de l'humilité, de la pénitence et des autres vertus recommandées par les différents auteurs à leur public.

Anne-Marie Helvétius – Université Paris 8, EA 1571, Centre de recherches historiques: Histoire des pouvoirs, savoirs et sociétés, 15-17 rue de Campo-Formio, F-75013 Paris

Hagiographie et réformes monastiques dans le monde franc du VIIe siècle

Tandis que cohabitent diverses formes de monachisme dans le monde franc du VIIe siècle, le rôle politique des monastères ne cesse de croître grâce au soutien des rois et de l'aristocratie. Une série de récits hagiographiques témoignent du lien étroit qui s'établit entre réforme monastique et unification politique. Dans cette perspective, la réforme acquiert parfois une dimension universelle: au-delà de la vie commune des moines, ce sont les valeurs chrétiennes et donc le comportement de tous les chrétiens que les hagiographes cherchent à corriger. La diversité des modèles présentés dans ces sources reflète celle des intérêts variés que ces textes servaient à défendre, y compris sous la plume d'un même auteur, comme en témoigne le cas de Jonas de Suse.

Haut Moyen Âge – royaume des Francs – hagiographie – monachisme – aristocratie.

Hagiography and Monastic Reforms in the VIIth Century Frankish World

During the 7th century, the Frankish world hosted various forms of monasticism; meanwhile, as kings and the aristocracy supported the monasteries, their political role continuously grew up. A range of hagiographic narrative stresses out the close link between monastic reform and political unification. In this prospect, monastic reform sometimes aimed a larger audience: beyond the monastic way of life, the hagiographers define a system of Christian virtues that would be able to correct the behaviour of every faithful. In this matter, hagiographical sources offer a wide diversity of conceptions as they supported various peculiar interests; this seems obvious when we read an author like Jonas of Susa.

Early Middle Ages – Frankish kingdom – hagiography – monasticism – aristocracy.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 49-66

Klaus KRÖNERT

RÉFORMER LA VIE MONASTIQUE OU RÉFORMER L'EMPIRE ? LA *VIE D'EIGIL DE FULDA* PAR BRUN CANDIDUS (VERS 840)

Si le thème de la « réforme » est sous-jacent dans presque toutes les *Vies* de saint – un saint représente un idéal et il est donc un miroir de l'imperfection du lecteur –, certaines *Vies* sont plus explicitement rattachées à un contexte de réforme particulier, comme la *Vie d'Eigil* (*BHL* 2440-2441)[1]. Écrite à Fulda vers 840 par Brun Candidus, elle est consacrée au quatrième abbé du grand monastère de la Hesse fondé en 744 à la demande de Boniface par l'un de ses disciples, Sturmi (779), et devenu dans les premières décennies du IXe siècle un centre très actif de la Renaissance carolingienne où séjournèrent de grands savants comme Walahfrid Strabon, Gottschalk, Éginhard, Loup de Ferrières et, bien sûr, son célèbre abbé Raban Maur (822-842)[2]. Cette ascension fulgurante n'alla

1. Cette étude fait partie d'un ensemble de travaux sur la production hagiographique en Germanie à l'époque de Louis le Pieux, travaux que j'ai engagés dans le cadre du projet « Hludowicus » (ANR-DFG) dirigé par Stefan Esders (FU Berlin) et Philippe Depreux (Université de Limoges). Je tiens à remercier tous les membres de ce groupe pour leurs conseils et leurs remarques critiques, ainsi que Damien Kempf et les participants de la table ronde lilloise où j'ai présenté une première version de ce travail.

2. La bibliographie relative à l'histoire du monastère de Fulda au haut Moyen Âge est abondante. Mentionnons seulement les études fondamentales pour notre sujet : P. ENGELBERT, *Die* Vita Sturmi *des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition*, Marburg, 1968 ; K. HEINEMEYER, « Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation », *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 30 (1980), p. 1-45 ; G. SCHRIMPF éd., *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen. Kultur – Politik – Wirtschaft*, Fulda, 1996 ; K. SCHMID éd., *Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen Mittelalter*, 3 vol., Munich, 1978 ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space. History and Identity at the monastery of Fulda (744-856)*, thèse soutenue à l'université d'Amsterdam en 2003, en cours de publication aux Presses de l'Université de Cambridge.

cependant pas sans difficultés, comme l'atteste la *Vie d'Eigil*. Le texte relate de manière détaillée les problèmes que connut la communauté lorsque s'imposa la réforme monastique de 816/817. Toutefois, les relations entre réforme et écriture hagiographique s'avèrent complexes. Une analyse de la *Vie* montre que son auteur était beaucoup moins préoccupé par les faits de 816/817 (qu'il décrit pourtant *in extenso*) que par les nouvelles crises de la fin des années 830 dans lesquelles se trouvaient plongés le monastère et l'Empire. Il apparaît que Brun Candidus, en composant la *Vie d'Eigil*, entendait donner aux acteurs de son époque une sorte de guide, rappelant comment un abbé avait résolu une crise grave une bonne vingtaine d'années plus tôt, pour mieux indiquer à ses contemporains comment sortir de celle qu'ils traversaient à leur tour.

La *Vita Eigilis* de Brun Candidus

La *Vita Eigilis* est aujourd'hui accessible dans l'édition procurée par Georg Waitz et Ernst Dümmler dans la collection des *Monumenta Germaniae Historica*. Elle a été rééditée récemment par Gereon Becht-Jördens[3]. Il en existe deux traductions partielles, dues à Georg Grandauer et à Dominikus Heller[4]. Malgré le caractère exceptionnel de l'œuvre, la *Vie* n'a que très peu retenu l'attention des chercheurs jusqu'à une époque récente. L'étude de Walter Berschin[5], l'analyse prosopographique de Pius Engelbert[6], la nouvelle édition commentée de Gereon Becht-Jördens, ainsi que plusieurs articles de cet érudit, lui ont cependant rendu la place qu'elle méritait dans l'histoire des textes[7]. En 2003, Janneke Raaijmakers a consacré une thèse de doctorat à l'histoire de Fulda au début du IXe siècle où il est amplement question de la *Vie d'Eigil*[8].

3. BRUN CANDIDUS, *Vita Eigilis pros. et metr.*, éd. G. WAITZ, *MGH*, *SS*, 15, Hanovre, 1887, p. 222-233 ; éd. E. DÜMMLER *MGH, Poetae latini aevi Carolini*, 2, Hanovre, 1884, p. 94-117 ; nouvelle édition par G. BECHT-JÖRDENS éd., *Vita Aegil abbatis Fuldensis a Candido ad modestum edita prosa et versibus. Ein opus geminum des IX. Jahrhunderts. Einleitung und kritische Edition*, Marburg, 1994 ; à propos des manuscrits, voir *ibid.* et J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 143 et *sq.*

4. G. GRANDAUER, *Leben des Abtes Eigil von Fulda*, Leipzig, 1890 ; D. HELLER éd., *Die ältesten Geschichtsschreiber des Klosters Fulda*, Fulda, 1952.

5. W. BERSCHIN, « Biographie im karolingischen Fulda », dans *Kloster Fulda*..., p. 315-25 ; ID., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, t. 3, *Karolingische Biographie, 750-920 n. Chr.*, Stuttgart, 1991, p. 254-258.

6. P. ENGELBERT, *Die Vita Sturmi*..., p. 5-15.

7. G. BECHT-JÖRDENS, *Die* Vita Aegil abbatis Fuldensis *des Brun Candidus. Ein opus geminum aus dem Zeitalter der anianischen Reform in biblisch-figuralem Hintergrundstil*, Francfort-sur-le-Main, 1992 ; G. BECHT-JÖRDENS, « Die *Vita Aegil* des Brun Candidus als Quelle zu Fragen aus der Geschichte Fuldas im Zeitalter der anianischen Reform », *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*, 42 (1992), p. 19-48.

8. Voir *supra* n. 2.

Les informations que nous possédons au sujet de son auteur, Brun, appelé aussi Brun Candidus, sont plutôt rares : nous savons seulement qu'il a connu, en tant que moine de Fulda, trois abbés, Ratgar (802-817), Eigil (818-822) et Raban Maur (822-842). Brun exerça la charge de scribe – un manuscrit de la *Regula Benedicti* copié par lui nous est parvenu –, et il a reçu une formation artistique qui lui permit de peindre la nouvelle abside occidentale de la basilique Saint-Sauveur de Fulda dans laquelle reposait, depuis 819, la tombe de Boniface – certainement grâce à Éginhard, comme l'indiquent les *Gesta abbatum* (qui sont en fait une liste annotée d'abbés du IXe ou Xe siècle). Qu'il soit devenu le successeur de Raban Maur à la tête de l'école monastique est possible, mais non prouvé. Brun est mort, semble-t-il, en 845 : c'est à cette date que l'on trouve son nom dans une notice nécrologique du monastère[9].

Composée vers 840, la *Vie d'Eigil* fait partie d'une série de *Vies* d'abbés[10]. Ces *Vitae abbatum* de Fulda forment une collection de biographies pour laquelle il n'y avait pas de modèle en Occident à cette époque. Eigil a ainsi écrit, vers 818-820, une *Vita Sturmi* (*BHL* 7924)[11] ; Brun Candidus, peu de temps après, une *Vita Baugulfi*[12] ; un auteur anonyme, sans doute à la même époque, une *Vita Ratgarii*[13] ; Brun, vers 840, la *Vita Eigilis*, dont il est question ici ; et Rodolphe, vers 842/847, la *Vita Rabani*, texte qui est aussi connu sous le titre de *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* (*BHL* 7044)[14]. Ces *Vies* d'abbés

9. À propos de la biographie de Brun Candidus, voir F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, t. 1-2, *L'époque carolingienne*, Turnhout, 1991, p. 99 et *sq.*; W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*..., p. 241 et *sq.*; G. BECHT-JÖRDENS éd., *Vita Aegil*..., p. XII ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 123-125 et 141 et *sq.*

10. Cf. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*..., p. 240 ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 124. Brun mentionne dans la *Vita*, lib. II, cap. 7, que le frère Recceno venait de mourir, or les *annales necrologi* précisent que Recceno est mort en 839. De plus, l'auteur appelle Raban « abbé », ce qui prouve que le texte a été écrit avant 842. L'ensemble de l'œuvre suggère enfin que Louis le Pieux, mort le 20 juin 840, était encore en vie.

11. Pour la majorité des chercheurs, la *Vie de Sturmi* aurait été écrite du vivant de Charlemagne, donc avant 814, et peut-être même avant 803 : cf. P. ENGELBERT, *Die Vita Sturmi*..., p. 18-20 ; et S. PATZOLD, « Raban, Gottschalk und der Traktat "De oblatione puerorum" », dans P. DEPREUX, S. LEBECQ, M. J.-L. PERRIN et O. SZERWINIACK éd., *Raban Maur et son temps*, Turnhout, 2010, p. 105-118, spéc. p. 106 et suiv. ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 68-82, a cependant montré, de manière très convaincante, que la *Vie de Sturmi* avait été écrite dans les années 818-820 avec l'objectif de clore la querelle ouverte par l'abbatiat de Ratgar et la construction de la nouvelle église abbatiale, en établissant une tradition dans laquelle tous les moines de Fulda, jusque-là divisés, pouvaient se retrouver.

12. J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 137 ; à propos de l'ancienne datation de cette *Vie*, vers 802, voir W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*..., p. 240.

13. Cf. J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 137 ; à propos de l'ancienne datation de cette *Vie*, après 817, voir W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*..., p. 240.

14. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*..., p. 240.

ne sont pas conçues comme une série de notices, comme, par exemple, les *Gesta* des abbés de Fontenelle (Saint-Wandrille), mais comme des *Vies* indépendantes. Leur continuité reste tout de même étonnante. Hélas, la plus grande partie de la bibliothèque de Fulda a disparu au XVIIe siècle, lors de la Guerre de Trente ans, et il nous manque ainsi les deux *Vies* composées entre la *Vita Sturmi* et la *Vita Eigilis*[15].

La *Vie d'Eigil* a encore une autre particularité : Brun ne compte pas explicitement Eigil au nombre des saints[16]. Nous n'avons cependant aucune raison de douter que l'auteur a bel et bien écrit un texte hagiographique, considérant son héros comme un « ami de Dieu », pour reprendre une expression de Guy Philippart. Le savant belge propose cette expression pour éviter les questions épineuses et finalement peu fructueuses sur les « saintes personnes » dont le culte n'avait pas pris, dont la vénération a été uniquement populaire et dont la canonisation a été retardée ou avortée[17]. On sait que le haut Moyen Âge ne connaissait pas encore de catégories aussi strictes que les époques plus tardives. Assurément, la *Vie d'Eigil* est bien plus qu'une simple biographie, comme le montrera notre analyse.

Brun a conçu un *opus geminum* illustré, c'est-à-dire une *Vie* divisée en deux parties, dont la première relate en prose les hauts faits du héros (*BHL* 2440), et la deuxième en vers (*BHL* 2441). Cette dernière, appelée « second livre », était illustrée par une série de miniatures, ce qui était alors une nouveauté. Les images nous sont connues grâce à l'*editio princeps* de Christoph Brower datant de 1616, qui a reproduit trois miniatures d'un *codex* de Fulda aujourd'hui perdu[18].

L'hagiographe a dédié la *Vie d'Eigil* à l'un de ses confrères, Modestus, qui est aussi présenté par Christoph Brower comme l'illustrateur du deuxième livre. Une dédicace à un simple confrère n'est pas chose courante. On aurait plutôt attendu que l'auteur choisisse l'abbé de la communauté, Raban Maur. Le sens profond d'un tel hommage se dévoile en étudiant l'image de dédicace : normalement l'auteur, de petite taille, soumet son travail à son commanditaire, représenté dans de plus grandes proportions. Ici, l'auteur montre son livre à un confrère et les deux personnages sont représentés à taille égale, discutant du contenu du texte. Il fait peu de doute que Modestus représente la communauté de Fulda. L'œuvre avait assurément une visée didactique : elle était d'abord

15. *Ibid.*, p. 241.

16. *Ibid.*, p. 253.

17. G. PHILIPPART, « L'hagiographie, histoire sainte des "amis de Dieu" », dans ID. éd., *Hagiographies*, t. 4, Turnhout, 2007, p. 13-40.

18. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil...*, p. 250-258 ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 123-125 ; G. BECHT-JÖRDENS éd., *Vita Aegil...*, p. XI-XXVIII ; pour l'*editio princeps* de la *Vie*, voir C. BROWER, *Antiquitatum Fuldensium libri IV*, Anvers, 1612 (les trois enluminures sont reproduites aux p. 90 et 170).

destinée aux moines[19]. Il n'empêche que Brun précise bien que le commanditaire ou plutôt l'instigateur du texte était Raban Maur: dans le prologue, il explique que, ne trouvant pas suffisamment de frères érudits dans la communauté pour discuter de problèmes théologiques, Raban lui avait suggéré de poursuivre seul sa formation par la lecture et l'écriture d'une « œuvre utile », comme l'illustre abbé l'avait fait lui-même avec le traité *De laudibus sanctae crucis*. C'est ce qui a décidé Brun à entreprendre la rédaction de la *Vie d'Eigil* en prose et en vers[20].

Le genre de l'*opus geminum* remonte au ve siècle, avec le *Carmen pascale* (en vers) et l'*Opus pascale* (en prose) de Sedulius reprenant les hauts faits de la vie du Christ d'après les Évangiles. Aux VIIe-VIIIe siècles, l'Anglo-saxon Aldhelm, auteur d'un autre *opus geminum*, le *De virginitate*, explique qu'il a mis en prose et en vers le contenu de son œuvre afin d'exploiter toutes les possibilités linguistiques pour reproduire à l'aide des mots la création qui, par sa complexité, est en elle-même un éloge de Dieu, mais réalisée d'une « voix différente » (*diversa voce*). Bède – avec ses *Vies de Cuthbert* – et Alcuin – avec ses *Vies de Willibrord* – ont eu des motivations similaires[21]. Brun Candidus eut, lui aussi, des raisons particulières de relater ainsi les hauts faits d'Eigil: la *Vie* en prose contient davantage de passages « politiques » et « événementiels », tandis que la *Vie* en vers met l'accent sur des aspects cultuels, culturels et ecclésiologiques[22].

Eigil et le retour de l'unité

Brun débute la *Vie* en prose par la présentation de son héros. D'origine bavaroise, Eigil fut offert au monastère de Fulda et, après une scolarité exemplaire, devint moine et prêtre[23]. L'auteur détaille la succession des abbés du monastère et aborde les problèmes internes de la communauté apparus lors de l'abbatiat de Ratgar[24].

19. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. II, prologue, (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 31); cf. également W. BERSCHIN, *Biographie une Epochenstil...*, p. 254-258; G. BECHT-JÖRDENS, *Die Vita Aegil abbatis...*, p. 23-25; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 123-125 et 143-144.

20. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, prologue (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 3-4).

21. À propos de l'*opus geminum*, voir P. KLOPSCH, « Prosa und Vers in der mittellateinischen Literatur », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 3 (1966), p. 9-24; P. GOLDMAN, « The Anglo-Latin *Opus Geminatum*: from Aldhelm to Alcuin », *Medium Aevum*, 50-2 (1981), p. 215-229; G. BECHT-JÖRDENS, *Die* Vita Aegil abbatis..., p. 26 et *sq*.

22. J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 123-139 et 144-150.

23. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 1-2 (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 5).

24. *Ibid.*, lib. I, cap. 3 (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 5).

Cette crise a fait couler beaucoup d'encre[25]. Présentons ici rapidement les faits : après des moments difficiles vers 807 à cause d'une épidémie, un premier conflit éclata en 812. Plusieurs moines se présentèrent devant l'empereur avec une sorte de pétition, le *supplex libellus*. Au cœur du conflit se trouvait la construction d'une nouvelle église abbatiale considérablement plus grande que la précédente, lancée par l'abbé Baugulf qui avait désigné Ratgar comme architecte et maître des travaux. Élu abbé après la mort de Baugulf, Ratgar poursuivit ces travaux qui épuisaient littéralement la communauté. En 816/817, les moines de Fulda envoyèrent une seconde délégation auprès de l'empereur (désormais Louis le Pieux). De manière plus générale, les moines reprochaient à Ratgar son manque de modestie, sa « démesure », en fait son absence de sagesse, en contradiction avec l'idéal bénédictin[26]. Louis le Pieux le destitua alors de sa charge et envoya deux *missi* – Aaron et Adalfrid – afin d'apporter la paix à la communauté, de corriger les moines dont le comportement laissait à désirer et, enfin, d'organiser l'élection d'un nouvel abbé[27]. Eigil, qui était arrivé à Fulda dans les années 750, fut alors choisi.

Ces événements sont rapidement évoqués par Brun Candidus au début de sa *Vita prosaica*. L'auteur accorde d'abord à l'élection d'Eigil une importance particulière : l'hagiographe rapporte longuement, le plus souvent au discours direct, comment les moines cherchèrent un candidat en hésitant entre plusieurs « profils » : entre des origines nobles ou simples, entre un pauvre et un riche, entre un érudit ou un pragmatique[28]. Certains moines décidèrent alors d'interroger les candidats eux-mêmes sur leurs intentions en cas d'élection[29]. Ce passage nous rappelle que des procédures électives n'étaient pas étrangères au Moyen Âge, comme l'a remarqué Walter Berschin[30]. Eigil, le vainqueur de cette élection, est

25. Cf., à propos des crises de Fulda des années 812-817, M. GAILLARD, *D'une réforme à l'autre (816-934) : les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Paris, 2006 ; J. SEMMLER, « Studien zum *Supplex Libellus* und zur anianischen Reform in Fulda », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69 (1958), p. 268-98 ; G. BECHT-JÖRDENS, *Die* Vita Aegil abbatis... ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*...

26. J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 65.

27. *Ibid.*, p. 67.

28. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 5 : « Quiescite, fratres, ab hac alta et generosa electione, quia infirma mundi et contemptibilia elegit Deus. Infirmitas namque in Deo innocentia est, ignobilitas autem humilitas. Nam innocentia sine Deo infirmitas aestimatur, et humilitas non propter Deum ignobilitas iudicatur. Tali etiam, non dico nobilitati, sed ignobilitati si colla subiicimus, quo nos vertimus, si aversus fuerit a nobis, opprimens ? Si ei humiliter suggerimus, ut quiescat, fortasse maiori commotus iracundia non quiescit, quia confidentiam habet in propinquis » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 6-7).

29. *Ibid.* : « Si te vel te nobis praeficimus, dic nobis, oramus, in veritate, si velis tunc nobis facere bene. »

30. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil*..., p. 245.

décrit comme « moralement ferme », « sage », « dur avec les indisciplinés », mais « clément avec les frères aimables afin qu'ils progressent ». D'apparence et de caractère « joyeux », il est également qualifié comme un « ami de la paix » et un « homme simple qui n'apprécie guère la ruse »[31].

Une fois élu, le nouvel abbé fut envoyé au palais impérial d'Aix-la-Chapelle où Louis le Pieux le confirma, non sans avoir prononcé deux discours d'exhortation qui occupent à nouveau plusieurs pages de la *Vie*. Ils forment, d'une certaine manière, le cœur de la première partie de l'œuvre. L'un de ces discours est particulièrement intéressant car l'empereur – en réalité Brun et sans doute aussi Raban Maur, l'instigateur de la *Vie* – y présente son idéal monastique : la communauté doit être une communauté de charité, d'amour et de concorde[32]. Humilité, obéissance et pardon sont des vertus décisives dans la vie monastique ; l'orgueil, la querelle et la discorde ne doivent pas trouver leur place dans une abbaye[33]. Si l'humanité ne se confie pas à Dieu, elle est perdue. L'espoir vient, selon Brun, de la grâce que Dieu accorde à celui qui confesse ses péchés et pratique une pénitence sincère[34]. Le dernier tiers du texte est consacré à une visite qu'Eigil rendit à l'archevêque de Mayence, Heistulf, ainsi qu'aux travaux qu'il engagea à Fulda : un nouveau pavement dans l'église, deux cryptes, une nouvelle chapelle octogonale et un nouveau dortoir. De plus, l'auteur rapporte quelques mesures prises par Eigil concernant la vie communautaire, et notamment la lecture au réfectoire de la *Vie de Sturmi* (qu'il avait écrite), ainsi

31. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, chap. 6 : « Erat enim constans et bene cordatus, duri cordis et indisciplinatis durus, mitibus vero et bene morigeratis, ut in melius proficerent, mitis. Eratque hilaris facie, laetus mente, discretus in opere, consentiens in utilitate ». Les autres termes employés sont *quietis amator* et *vir simplex* (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 8).

32. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*., lib. I, cap. 9 : « Nam prima legis in monte Sinai ordinatio haec ad Moysen data est : 'diliges', inquit, 'Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota mente tua et ex tota virtute tua et ex tota anima tua, secundo proximum tuum sicut te ipsum'. Vacat enim dilectio Dei nisi subiungatur et proximi. Plenum ergo praeceptum est veritatis, ut maneat in sensu individua regula caritatis. Cura ergo disciplinae monachorum perfecta dilectio est. Haec vinculum caritatis et pacis exhortantur sine avaritia. Igitur in dilectione sincera modo sufficiens est praesentibus, et qui invicem diligunt, filii regni vocantur perfecte invicem diligentes. Ipsi sunt, qui manducant panem in regno Dei, sine macula vivunt et alienae ruga discordiae » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 9-11).

33. Cf. également G. BECHT-JÖRDENS, *Die* Vita Aegil abbatis..., p. 31 ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 146.

34. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 24 : « Haec namque ideo testimonia Divinae lectionis in hoc libro, frater Modeste, notavi, ut non sit spes sibi quisque, sed ponat in Deo spem suam, et qui se existimat stare, videat, ne cadat, et qui lapsus per superbiam cadat, Divina lectione corresptus studeat cum Dei auxilio resurgere per humilitatem, et ut omnis peccator in ecclesia constitutus cum fide recta per humilem confessionem veramque paenitentiam a Deo veniam speret » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 19) ; voir également J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 148.

que l'organisation des repas par des églises dépendantes de Fulda. Enfin, nous apprenons qu'Eigil, déjà très affaibli, avait préparé la tombe dans laquelle il fut enterré peu de temps après[35]. Par ses actes, Eigil répondait à l'idéal du bon abbé : être un père qui aime ses fils, qui est humble et sage, et qui maintient le juste équilibre entre le désir du renoncement au monde et les devoirs d'un monastère royal dans le siècle. Tous les moines étaient incités à s'inspirer de son exemple et à corriger leur comportement. À cette fin, l'empereur avait le droit, et même le devoir, d'intervenir dans la communauté monastique[36].

Il ne fait aucun doute qu'Egil a joué un rôle important pour que le monastère de Fulda retrouve son unité. Ceci est certainement lié principalement à sa façon de diriger la communauté, car Eigil non seulement termina les travaux en cours, mais fit en plus construire de nouveaux bâtiments dont un cloître et une chapelle funéraire[37]. Il était manifestement un homme de consensus, capable de créer une adhésion autour de lui. Janneke Raaijmakers a très clairement montré comment il était arrivé à transformer la nouvelle église abbatiale, symbole de querelle, en véritable *ecclesia* au sens spirituel du terme[38]. C'est certainement aussi durant cette période que le nouvel abbé écrivit la *Vie* du fondateur de Fulda, la *Vita Sturmi* (*BHL* 7924), dans laquelle il présente son héros comme modèle et montre que la communauté s'appuie sur une double tradition associant les enseignements de Boniface et la Règle de saint Benoît. Eigil incarnait l'abbé sage, modeste et modéré qui arrivait à concilier deux camps dont le premier, plutôt conservateur, représentait un monachisme « à l'ancienne », selon lequel les moines devaient mener une vie ascétique à l'écart du monde. L'autre courant, incarné par Ratgar et ses fidèles, était favorable à la transformation du monastère en un grand centre culturel au service du pouvoir comme l'envisageait la réforme carolingienne. Le principal problème concernait les coutumes à observer, c'est-à-dire touchait à l'organisation quotidienne de la vie monastique. En revanche, et contrairement à ce que l'on a longtemps cru, la revalorisation de la Règle de saint Benoît depuis les conciles d'Aix de 816/817, n'a pas contribué à diviser la communauté de Fulda : d'une part, l'instigateur anglo-saxon de la fondation de Fulda, Boniface, l'avait reprise en grande partie dans ses enseignements, et d'autre part, Benoît d'Aniane ne voulait pas une rupture brutale en 816/817. Son *Codex regularum* et sa *Concordia regularum* contiennent des passages de toutes les règles monastiques, et le réformateur souhaitait que les moines les étudient

35. Brun Candidus, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 14-25 (éd. G. Becht-Jördens, p. 15-20).

36. J. E. Raaijmakers, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 149-150.

37. *Ibid.*, p. 122.

38. *Ibid.*, p. 129-131.

toutes sans exception. Gereon Becht-Jördens a d'ailleurs montré que ce *Codex regularum* était connu et étudié à Fulda au début du IXe siècle[39].

Le second livre de la *Vie d'Eigil* est d'abord composé en vers asclépiades, puis, pour sa plus grande partie, en hexamètres[40]. S'il est vrai qu'il relate une seconde fois la vie d'Eigil, on y trouve tout de même des différences significatives : Brun ne rapporte plus les discussions des frères lors de l'élection du successeur de Ratgar, mais il évoque leurs opinions divergentes sous forme de figures allégoriques. La *discordia* est représentée comme une force hostile, à laquelle seule la prière commune des frères peut mettre un terme. Dans cette partie de l'œuvre, Brun ne s'intéresse pas aux faits, mais à leur signification, soit aux *signa*. En appliquant les préceptes de l'exégèse du *De doctrina christiana* de saint Augustin, il opte, dans la *Vie* métrique, pour la *locutio figurata* ; il passe donc du « sens historique » au « sens mystique »[41]. L'un des meilleurs exemples de l'usage de la *locutio figurata* se trouve dans la présentation de l'ancien abbé Ratgar comme une licorne au livre II, 5 ; ce passage a d'ailleurs été illustré d'une enluminure. Référence est ainsi faite au vers 22 du psaume 21 (« sauve-moi des cornes des licornes ») : le père abbé qui avait divisé la communauté est représenté sous les traits de l'animal pour avoir effrayé son troupeau (les moines de Fulda). On peut même aller plus loin dans l'interprétation comme l'a proposé Gereon Becht-Jördens. Dans son commentaire des psaumes, Cassiodore identifie la licorne du psaume 21 à un persécuteur du Christ. Dès lors que l'abbé occupe, selon la Règle de saint Benoît, le rôle de « vicaire du Christ »[42], on peut lire dans cette comparaison la critique la plus sévère possible de l'action de Ratgar. La solution à la crise vint de l'empereur qui donna à la communauté la permission d'élire un nouvel abbé. C'est ce que représente la troisième enluminure où l'on voit la légation, de retour de la cour impériale, chargée par Louis d'organiser une élection. L'image d'Eigil qui se dégage de cette deuxième partie de la *Vie* est celle d'un bon pasteur et d'un *sapiens architectus* du temple de Dieu[43]. L'illustration la plus claire de cette métaphore est fournie par le passage consacré à l'inauguration de la nouvelle basilique Saint-Sauveur en 819. Y participèrent non seulement tous les moines, mais aussi l'archevêque de Mayence, des évêques, des abbés et

39. Concernant les raisons qui ont mené à la division interne de la communauté de Fulda, voir G. BECHT-JÖRDENS, « Die *Vita Aigil* des Brun... », p. 41-45 ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 57-61 et 101-103 ; M. GAILLARD, *D'une réforme à l'autre...*, p. 158.

40. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil...*, p. 247 et *sq*.

41. G. BECHT-JÖRDENS, *Die Vita Aigil abbatis...*, p. 42.

42. *Ibid.*, p. 42-44 ; J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 126-129 : voir aussi CASSIODORE, *Expositio psalmorum*, cap. 21-22 (éd. M. ADRIAEN, Turnhout, 1958 [*CCSL*, 97-98], p. 203- 532) ; et BENOÎT DE NURSIE, *Regula Benedicti*, cap. 2 (éd. A. DE VOGÜÉ et J. NEUFVILLE, Paris, 1972 [Sources chrétiennes, 181], p. 440-442).

43. G. BECHT-JÖRDENS, *Die* Vita Aegil abbatis..., p. 48.

des comtes pour ne former qu'« un corps » *in unum*[44]. La consécration de l'église est ainsi présentée comme l'élévation d'un « temple de Dieu fait de pierres vivantes[45] ». Le peuple vit dans les bâtiments, mais Dieu vit dans les fidèles, et grâce à Eigil, le Saint-Esprit est entré dans un monument jusque-là symbole de discorde. La véritable Église est la communauté des moines, unie dans le Christ et réunie dans l'église[46]. Eigil est celui qui a bâti la véritable Église dans l'église en pierres, et pour donner toute la mesure de cette transformation, Brun n'hésite pas à parler d'un miracle[47].

La paix dans le cloître, la concorde dans l'Empire

Destinées à la communauté de Fulda, les deux *Vies* d'Eigil le représentent comme un abbé idéal qui a dirigé sa communauté avec amour et sagesse, qui était à l'écoute de ses moines et qui a répondu aux exigences réformatrices de Louis le Pieux. Il a assumé le statut d'abbé d'un monastère royal – lieu de prière, de représentation et de soutien du pouvoir séculier –, tout en puisant l'inspiration de ses actions dans la Règle de saint Benoît[48]. Ces qualités sont mises en lumière par Brun à travers la crise qu'a représentée l'abbatiat de Ratgar, destitué par Louis le Pieux en 817 et remplacé par Eigil. En somme, la *Vita prosaica* développe l'idéal de vie d'un abbé à travers des discours et une exhortation prononcée par l'empereur. La *Vita metrica* favorise un discours ecclésiologique : en incarnant les vertus chrétiennes comme l'amour et la charité, Eigil serait arrivé à ériger la véritable Église de Dieu, celle qui est composée des fidèles.

44. Brun Candidus, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. II, cap. 16 : « Ecce repente / non mora digreditur propria de sede sacerdos / primum progrediens metropolitanus et exin / turba sacerdotum, abbatum comitumque potentum / ordinis atque etiam gaudens hinc inde minoris / ad tam magnificum et sanctum sub tempore festum / dispositio cum vi multa confluxit in unum » (éd. G. Becht-Jördens, p. 55, l. 560-566).

45. G. Becht-Jördens, *Die* Vita Aegil abbatis..., p. 39.

46. Il s'agit ici d'une pensée que Brun Candidus avait déjà exprimée dans le premier livre ; *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 17 : « Cuius tecturae princeps et conditor est Christus Iesus, fundamentum scilicet columnaque manens semper inmobilis perpetuae maiestatis virtute, in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domno » (éd. G. Becht-Jördens, p. 19).

47. *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. II, cap. 17 : « Elevat interea populari voce repente / Advena plebs "Kyrie eleison", fit clamor ad astra / christicolis, ardent penitus fervore recenti / numinis infusi. Verum – mirabile dictu ! – / tu scis, non solito laudis vox omnibus aequa / efficitur : lacrymas profundunt gaudia mentis, / laetitiae, lacrymae et cantus miscentur in unum » (éd. G. Becht-Jördens, p. 114-120) ; cf. J. E. Raaijmakers, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 129-131.

48. Comme fondateur de Fulda et modèle pour la communauté, Boniface se voit accorder un rôle moins important dans la *Vie d'Eigil* que dans celle de Sturmi : cf. J. E. Raaijmakers, *Sacred Time, Sacred Space*..., p. 156.

Ce faisant, Brun Candidus a beaucoup exagéré le rôle néfaste joué par Ratgar. Pour le présenter comme un anti-Eigil, incarnant la *discordia*, il a considérablement noirci son image. En fait, Louis le Pieux rappela Ratgar assez vite de son exil et l'ancien abbé de Fulda fut installé à la tête de la communauté de Frauenberg, à quinze minutes de marche de Fulda, où il vécut jusqu'à sa mort en 835. Cela n'aurait pas été possible si les relations entre l'ancien abbé de Fulda et sa communauté avaient été aussi mauvaises que Brun veut le faire croire[49]. En exagérant la mauvaise réputation de Ratgar, l'auteur poursuivait un but didactique et voulait donner à sa *Vita Eigilis* une forte valeur morale. Décrit comme celui qui apporte la paix et la concorde, Eigil devait servir de modèle absolu pour les moines. L'œuvre peut ainsi être qualifiée avec raison de « miroir des moines »[50]. Dans le cas où leur comportement ne correspondait pas à l'idéal ici évoqué, ces derniers étaient appelés à se corriger. La *Vie* en prose était accessible à tous et il est fort probable qu'elle était lue à haute voix lors des offices ou des repas ; la *Vie* en vers s'adressait sans doute seulement aux frères les plus érudits du monastère. Il faut croire que Brun Candidus l'a écrite pour des esprits plus brillants, capables de lire et de comprendre un latin très recherché et de méditer, seuls, le *sensus allegoricus* de l'œuvre[51]. La *Vita Eigilis* n'a pas, ou pratiquement pas, circulé en dehors de Fulda et, hormis celui de l'abbaye, aucun catalogue de bibliothèque médiévale n'en fait mention[52].

Il faut donc reposer la question du rapport entre la crise et la réforme que la *Vie d'Eigil* entendait accompagner. À première vue, on pourrait croire que le texte a été écrit pour clore la querelle de 816/817 : après la discorde qui avait divisé les frères de Fulda, il fallait recréer l'unité de la communauté en lui proposant un modèle à suivre. Mais pourquoi Brun composa-t-il ce texte si tard ? Autrement dit, pourquoi a-t-il fallu attendre presque vingt-cinq ans pour que l'on se préoccupât à Fulda d'apporter une solution littéraire à la crise ? Janneke Raaijmakers a clairement montré qu'Eigil avait écrit la *Vita Sturmi* au début de son abbatiat à cette fin précise. Comme nous l'avons expliqué plus haut, il rappelait dans ce texte les traditions bonifaciennes, l'importance de la règle de saint Benoît et la nécessaire collaboration avec les Pippinides pour les moines de Fulda. La *Vie de Sturmi* cherchait à recréer l'unité à Fulda et à clore la crise ouverte par Ratgar[53]. Dans ces conditions, les motivations de Brun Candidus ne pouvaient être exactement du même ordre.

49. *Ibid.*, p. 135.
50. *Ibid.*, p. 144.
51. *Ibid.*, p. 125 et 143.
52. *Ibid.*, p. 143.
53. *Ibid.*, p. 68.

Pour trouver des éléments de réponse, il faut analyser le contexte général des années trente du IXe siècle. À cette époque, l'empire de Louis le Pieux connaissait une crise profonde : la naissance de Charles le Chauve en 823 avait provoqué un nouveau plan de partage de l'Empire que les autres fils de Louis n'avaient pas accepté. Les tensions culminèrent avec la destitution de Louis en 833, suivie de sa ré-investiture dans la charge impériale peu de temps après, ce qui provoqua sa vengeance vis-à-vis de ceux qui l'avaient trahi[54]. Au concile de Thionville/Diedenhofen, en 835, beaucoup d'évêques furent destitués de leurs sièges, ce qui suscita en retour une réaction des grands ecclésiastiques. Les *Fausses décrétales* – composées par Paschase Radbert ou sous sa direction, comme nous le savons maintenant – le furent certainement en réaction aux décisions du concile, car elles visent particulièrement le fait que l'empereur était intervenu contre les évêques sans l'accord du pape[55]. Les dernières années de Louis le Pieux furent marquées par de multiples guerres entre l'empereur et ses fils. Dans ces moments difficiles, Raban Maur et sa communauté restèrent fidèles à Louis le Pieux et c'est à Fulda que furent emprisonnés deux évêques rebelles, Ebbon de Reims et Goswin d'Osnabrück, en 834/835[56].

À Fulda même, la situation avait aussi connu des troubles dans les années 830. Lors du synode de Mayence, en 829, Gottschalk, qui était moine à Fulda, avait déclenché deux querelles théologiques majeures : il mit non seulement en question la pratique de l'oblation des enfants, mais il développa aussi une nouvelle théorie sur la double prédestination. Désireux de quitter Fulda, il expliqua qu'il avait été tonsuré, en tant que *puer oblatus*, contre sa volonté, tandis que Raban défendait la position selon laquelle l'oblation des enfants était voulue par Dieu et définitive. Quant à la double prédestination, Gottschalk soutenait l'idée que les uns étaient prédestinés au salut éternel et les autres à la damnation, ce qui était en contradiction avec la doctrine officielle de l'Église[57]. Raban considérait les positions du moine rebelle comme hérétiques, et en effet, ces dernières mettaient

54. Pour une synthèse très concise du règne de Louis le Pieux, voir J. SEMMLER, « Ludwig der Fromme (814-840) », dans H. BEUMANN éd., *Kaisergestalten des Mittelalters*, Munich, 1985, p. 28-49 ; et aussi E. BOSHOF, « Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen », dans P. GOLDMAN et R. COLLINS éd. *Charlesmagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, 1990, p. 161-189.

55. Cf. notamment K. ZECHIEL-ECKES, « Ein Blick in Pseudoisidors Werkstatt. Studien zum Entstehungsprozess der falschen Dekretalen », *Francia. Mittelalter*, 28-1 (2001), p. 37-90 (p. 55 *sq.*).

56. J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 155.

57. S. PATZOLD, « Raban, Gottschalk... » ; voir également K. VIELHABER, *Gottschalk der Sachse*, Bonn, 1956 ; G. MORIN, « Gottschalk retrouvé », *Revue bénédictine*, 43 (1931), p. 303-312 ; F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine...*, p. 115-120 et 290 ; et enfin K. ZECHIEL-ECKES, « Ein Dummkopf und Plagiator ? Hrabanus Maurus aus der Sicht des Diakons Florus von Lyon », dans *Raban Maur et son temps...*, p. 119-136 (p. 120-133).

en question les fondements de l'Église carolingienne : l'élite intellectuelle de l'époque était en grande partie issue des oblats ; quand les parents offraient leurs enfants aux monastères, ils léguaient souvent en même temps leur héritage aux communautés et cette pratique assurait des revenus importants aux grands monastères ; enfin, si la théorie d'une double prédestination s'était imposée, les efforts pastoraux de l'Église carolingienne auraient été fondamentalement mis en cause[58]. Même sans témoignage direct venu de l'intérieur de la communauté de Fulda, nous avons toutes les raisons de penser que le monastère avait été sérieusement affecté et divisé par ces querelles[59]. Cela semble confirmé par les donations faites à Fulda : après 831, elles diminuent ; vers 835, quand Raban fait venir des reliques de martyrs de Rome, elles reprennent ; puis, vers 840, après la mort de Louis le Pieux, elles diminuent à nouveau[60]. Pour remédier à ces problèmes et recréer l'unité de la communauté, Raban Maur prit des mesures diverses, insistant sur un message ecclésiologique clair : recréer une véritable *ecclesia* au sens spirituel du terme. En faisant venir, en grande quantité, des reliques de Rome, en faisant repeindre les murs des bâtiments avec des scènes des Évangiles et des *Vies* de saints et en composant des *tituli* (des poèmes brefs en l'honneur des saints, inscrits sur les murs, les autels et les reliquaires), l'abbé voulut rendre visible la place de Fulda dans l'histoire du Salut et son lien avec la Jérusalem céleste[61]. Si Brun Candidus écrivit dans ce contexte une *Vie* qui mettait en scène une division d'une communauté monastique et qui montrait, à travers un discours ecclésiologique, comment cette crise avait trouvé une issue heureuse, il faut sans doute y voir une allusion à l'actualité des années 830. Comme Raban Maur, Brun se souciait des problèmes internes dont souffrait sa communauté, notamment des divisions liées aux thèses de Gottschalk et à la temporaire baisse des donations qui suscitèrent certainement des controverses animées dans la communauté. L'abbatiat d'Eigil était alors un modèle à étudier et à suivre[62]. Voilà assurément une *causa scribendi* de l'œuvre de Brun Candidus.

On peut enfin penser que la *Vita Eigilis* avait d'autres destinataires : l'empereur Louis le Pieux et ses fils. Selon le texte de la *Vie*, la crise provoquée par Ratgar fut surmontée grâce à Louis qui, d'une certaine manière, est présenté comme le véritable dirigeant du monastère. Avec Eigil, il forme donc un « tandem » narratif à la manœuvre pour juguler la crise. Rappelons à ce sujet les actions

58. Voir note précédente, ainsi que J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 188-189.

59. *Ibid.*, p. 189.

60. *Ibid.*, p. 189-191.

61. *Ibid.*, p. 179 *sq.* ; voir également EAD., « Word, Image and Relics : Rabanus Maurus and the Cult of Saints (820s-840s) », dans *Raban Maur et son temps...*, p. 389-405.

62. Voir *supra* où nous avons parlé des lecteurs possibles de la *Vie d'Eigil*.

et les discours prêtés à Louis dans la *Vita*: avant l'élection d'Eigil, l'empereur envoya ses *missi* pour qu'ils « corrigent »[63] les frères, puis il insista sur le fait que les frères devaient s'aimer mutuellement (en appliquant la *regula individua caritatis*[64]) et « rester loin de toute forme de discorde »[65], car « Dieu n'est pas un Dieu de la dispute, mais de la paix »[66]. Plus loin, Louis aurait rappelé que les moines devaient « servir Dieu et la concorde »[67]. Il ne fait pas de doute qu'Eigil répondait parfaitement aux attentes de l'empereur: il était compréhensif, sévère et doux à la fois[68]; surtout, il prenait toutes les décisions après avoir consulté ses frères[69], soucieux de créer un consensus permanent. Il est sûr que Brun – et sans doute aussi Louis le Pieux – aurait aimé que les fils de l'empereur se comportent exactement comme l'abbé de Fulda. Avec plus de *concordia* et de *caritas* entre les héritiers du trône, il aurait été possible de préserver l'unité et la paix: c'est sans aucun doute ce message que Brun voulait faire passer. Les puissants de l'Empire – en premier lieu les fils de Louis le Pieux qui étaient en discorde permanente – auraient bien fait de s'inspirer de la manière dont les abbés dirigeaient leur communauté. Brun Candidus manifestait de la sorte une « conscience de la crise » dans laquelle l'Empire se trouvait alors. La solution qu'il proposait s'inspirait de la vie monastique[70]. N'oublions pas non plus que Brun Candidus n'a pas hésité à critiquer indirectement et prudemment Louis le Pieux dans la *Vita Eigilis*: il fait prononcer à l'empereur un discours sur l'abbé

63. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 3: « [...] fraterna dilectione praemonendo corrigerent » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 5); dans la *Vie* en vers (lib. II, cap. 6), on peut lire: « Misit ab occiduo hic monachos, qui maxime nostros ? / quin et finitimos fratres hinque inde cubantes ? / mores et studia et leges et dogmata patrum / incaepta incipere et lapsa renovare monerent » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 40).

64. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 9: « Vacat enim dilectio Dei, nisi subjungatur et proximi. Plenum ergo praeceptum est veritatis, ut maneat in sensu individua regula caritatis » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 9).

65. *Ibid.*: « Ipsi sunt, qui manducant panem in regno Dei, sine macula vivunt et alienae ruga discordiae ».

66. *Ibid.*: « Dissentionis, si quas habetis inter vos, proiicite ab invicem scientes Deum non esse seditionis, sed pacis » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 10).

67. *Ibid.*: « ...ut serviatis Deo et concordiae... »

68. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 6 (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 8), où l'on trouve un portait d'Eigil.

69. BRUN CANDIDUS, *Vita Aegil abbatis Fuldensis*, lib. I, cap. 19: « Omnia fac cum consilio » (éd. G. BECHT-JÖRDENS, p. 17).

70. J. E. RAAIJMAKERS, *Sacred Time, Sacred Space...*, p. 158, est ici plus prudente. Elle mentionne les crises des années 830, mais seulement comme arrière-fond, peut-être parce que déjà, à l'époque de Charlemagne, les capitulaires avaient exigé la concorde entre les fils: voir par exemple l'*Admonitio generalis*, cap. 62 (éd. A. BORETIUS, *Capitularia regum Francorum*, *MGH*, *Leges*, Hanovre, 1883, p. 58). L'intensité avec laquelle la concorde est exigée dans la *Vie* d'Eigil mérite cependant d'être relevée.

idéal qui doit être personnellement un modèle pour ses frères. Autrement dit, l'abbé idéal doit être moine. Ce sont des mots que l'empereur n'a bien entendu jamais prononcés, car il investissait régulièrement des abbés laïques de son choix. Brun suggère à l'empereur ce qu'il attendait de lui : n'investir que des moines à l'abbatiat. On peut alors imaginer qu'il souhaitait donner à Louis et à ses fils, à travers la *Vita Eigilis*, un conseil, indirect mais clair, pour qu'ils assurent, dans les monastères et dans l'Empire, un gouvernement agréable à Dieu.

Cette interprétation n'est, certes, pas prouvée car il nous manque des passages plus explicites, mais elle est d'autant plus probable que le discours de Brun Candidus correspond à d'autres textes plus directement en rapport avec la querelle entre l'empereur et des fils. Parmi eux, il y a des œuvres de Raban Maur, l'abbé de Brun, à l'approbation duquel la *Vie d'Eigil* avait été soumise. En effet, dans ses écrits comme le *Liber de reverentia filiorum erga patris et subditorum* et le *Liber des virtutibus et vitiis*, datées de 834, l'abbé de Fulda met en avant une idéologie qui construit la communauté politique autour de la *caritas*, de la *fides* et de la *concordia*. Raban proclame un idéal de paix et préconise une société de frères unis par un amour filial[71]. Mayke de Jong a récemment montré à quel point les termes de *pax*, *concordia*, *fides*, *caritas*, mais aussi *admonitio* et *correctio* étaient omniprésents dans les discours politiques de l'époque[72]. Par ailleurs, il n'est aucunement improbable qu'une *Vie* illustrée ait été envoyée à l'empereur, comme le montre l'exemple plus tardif de la *Chronique universelle* illustrée d'Otton de Freising adressée à l'empereur Frédéric Barberousse[73]. Envoyer un texte à valeur pédagogique, illustré de surcroît, à un souverain, n'était donc peut-être pas une pratique si rare.

La *Vie d'Eigil*, qui traite de la crise survenue à Fulda à la suite des réformes monastiques de Benoît d'Aniane en 816, est donc bel et bien une *Vie* destinée à « réformer » ou plutôt à « corriger » les moines. Mais contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'auteur ne vise pas tant à donner une solution aux réformes qu'il a présentées dans son œuvre, mais à des crises bien plus tardives qui éclatent dans les années 830, liées aux controverses agitées par Gottschalk ainsi qu'à la diminution des donations. Peut-être Brun entendait-il aussi dénoncer la crise

71. Cf. G. BÜHRER-THIERRY, « Raban Maur et l'épiscopat de son temps », dans *Raban Maur et son temps*..., p. 63-76 (p. 72-73).

72. M. DE JONG, *The Penitential State, Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious (814-840)*, Cambridge, 2009, *passim*.

73. Le manuscrit Jena, ThULB, Ms Bos. q. 6, fut sans doute directement copié sur ce modèle : cf. F. NAGEL, « Otto von Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*. Das Jenaer Manuscript (Ms. Bos. q. 6) und seine Illustrationen », dans M. WALLRAFF éd., *Weltzeit, christliche Weltchronistik aus zwei Jahrtausenden in Beständen der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, Berlin/New York, 2005, p. 32-58 ; G. BECHT-JÖRDENS éd., *Vita Aegil*..., p. XXIX, évoque d'ailleurs l'hypothèse selon laquelle un manuscrit de la *Vita Eigilis* aurait été destiné à Louis le Pieux.

dans laquelle se trouvait l'Empire, déchiré par la guerre civile qui opposait Louis le Pieux et ses fils. À tous, l'hagiographe proposait un modèle de bonne gouvernance, fondée sur la concorde, la paix, l'amour, la charité, la sagesse, la pratique de la pénitence, la correction et la recherche du consensus.

Klaus Krönert – Université Lille Nord de France UDL3 (IRHiS UMR 8529), BP 149, F-59653 Villeneuve d'Ascq Cedex

Réformer la vie monastique ou réformer l'Empire ? La *Vie d'Eigil de Fulda* par Brun Candidus (vers 840)

Quelle fonction la *Vie d'Eigil de Fulda* (*BHL* 2440-2441), rédigée vers 840 par Brun Candidus, pouvait-elle avoir dans la société de l'époque ? Le texte relate de manière détaillée, en prose et en vers, avec de surcroît une série d'enluminures, la situation critique que la communauté de Fulda a connue lors des réformes de 816/817 sous l'abbatiat de Ratgar, la destitution de ce dernier par Louis le Pieux, l'élection du nouvel abbé, Eigil, ainsi que son abbatiat qui parvint à sortir la communauté de la crise. Eigil est décrit comme un abbé qui a dirigé ses moines avec amour, sagesse et fermeté, qui a été à l'écoute des frères et qui a parfaitement répondu aux exigences de l'empereur, de sorte qu'il fit régner la paix et la concorde. Ce n'est cependant pas la crise de 816/817 qui préoccupait Brun Candidus lors qu'il écrivit cette *Vie*, mais les crises dans lesquelles la communauté de Fulda et l'Empire se trouvaient plongés dans les années 830 : les conflits liés aux thèses hérétiques du moine Gottschalk et la guerre civile entre Louis le Pieux et ses fils. À tous les acteurs de cette nouvelle période sombre, l'hagiographe proposait un modèle de bonne gouvernance, fondée sur la concorde, la charité, la sagesse, mais aussi sur la pratique de la correction et la recherche du consensus.

Fulda – abbé – monastère – réforme – Brun Candidus.

Reforming Monastic Life or Reforming Empire ? The *Life of Eigil of Fulda* by Brun Candidus (c. 840)

The *Life of Eigil of Fulda* (*BHL* 2440-2441), written by Brun Candidus (about 840), is focused on the function that this *Life* devoted to the fourth abbot of Fulda had in the society of that time. The text relates with many details, in prose and in verses as well as a series of miniatures, the critical situation which the community of Fulda had experienced during the reform of 816/817 under abbot Ratger, his deposition by Louis the Pious, the election of a new abbot, Eigil, and how the latter succeeded in guiding his community out of the crisis. Eigil

is described as an abbot who was leading his monks with love, wisdom and firmness, who was listening to his brothers and who came up the expectations of the emperor, so that he restored peace and concord. However, it was not the crisis of 816/817 that was worrying Brun Candidus, when he was writing this *Life*, but the new crises in which the community of Fulda and the Empire were involved in the third decade of the 9th century : i.e. the conflict concerning the heretic positions of the monk Gottschalk and the civil war among Louis the Pious, his sons and their allies. The hagiographer proposed to all these actors of this new dark period a model of a good government, founded on concord, charity, wisdom, the practice of correction and the quest for consensus.

Fulda – abbot – Brun Candidus – hagiography – monastery – reform.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 67-82

Maximilian DIESENBERGER

HAGIOGRAPHIE ET RÉFORME EN BAVIÈRE À LA FIN DU VIIIe SIÈCLE

À la fin du IVe siècle, sentant la mort approcher, l'évêque Euverte d'Orléans réunit son entourage. Il prit la parole et lui donna ses dernières recommandations pour l'avenir en faisant référence aux événements passés. Concernant sa succession, il souhaitait que l'on évitât toute dissension et que le choix se portât sur son disciple Aignan. Il rappela à tous ceux qui étaient présents le mal qui avait régné dans la cité avant sa propre élection et l'état désastreux dans lequel il avait trouvé Orléans après avoir fui l'Italie envahie par les Barbares. Endeuillée par des meurtres, elle avait connu une véritable guerre civile dont l'empereur lui-même aurait été informé[1]. L'élection d'Euverte, permise par une intervention divine, avait fait cesser les discordes. Après ces diverses calamités, la cité reçut des bienfaits infinis, comme le rapporte le biographe de l'évêque qui poursuit en présentant les réalisations de son modèle. Lors de la reconstruction de la cathédrale, un trésor fut découvert qui donna à la cité la prospérité matérielle et contribua à forger son unité spirituelle. Sans doute, tous les évêques nouvellement élus ne provoquèrent pas de changements aussi radicaux dans leurs diocèses que ceux dont Euverte se fait l'écho à la fin de sa vie. Mais sa détermination – ainsi que la confiance que Dieu semble lui avoir accordée – pouvaient servir d'exemple à d'autres prélats pour justifier leurs propres entreprises de réforme.

La *Vie de saint Euverte* se lit dans un recueil hagiographique copié à la toute fin du VIIIe siècle au monastère de Saint-Amand, en Gaule du Nord,

1. LUCIFER SUBDIACONUS, *Vita Evurtii secunda*, éd. G. HENSKENS, *AA SS Sept.*, t. III, Anvers, 1750, p. 52-58.

puis envoyé en Bavière[2]. Le commanditaire de ce manuscrit n'est autre que l'archevêque Arn de Salzbourg, également abbé de Saint-Amand, qui, à cette époque, engageait une profonde réforme de sa province ecclésiastique. En 788 en effet, la chute du duc Tassilon III avait bouleversé la situation politique. La victoire de Charlemagne sur les Avars en 796 avait fait de la Bavière un front de christianisation vers l'Europe centrale. Deux ans plus tard, l'église bavaroise fut réorganisée et Salzbourg érigée en métropole[3]. Autour de 800, l'archevêque de Salzbourg se vit investi d'une triple responsabilité. Il devait organiser la mission vers les régions orientales, poursuivre la réorganisation de la hiérarchie ecclésiastique en Bavière et hâter l'intégration de la *gens* bavaroise dans le monde franc.

L'écriture hagiographique fut mise au service de ces projets de différentes manières. Pour promouvoir la réforme, encore fallait-il d'abord en expliquer le bien-fondé. Il s'agissait ensuite de créer les conditions personnelles et institutionnelles propices à sa réalisation. Enfin, le message réformateur devait être présenté de manière aisément intelligible et diffusé le plus largement possible[4]. La « force de la réalité » (*Kraft des Faktischen*), pour reprendre l'expression du juriste viennois Georg Jellinek si souvent citée, ne suffisait pas à assurer l'exécution de la réforme ; son succès dépendait non seulement de la collaboration de personnes et de réseaux d'individus judicieusement choisis, mais aussi de l'adhésion de tous ceux qui étaient soumis à ces transformations sociales.

Le culte de saint Rupert et la promotion de Salzbourg

Après sa nomination par Charlemagne à la tête de l'église bavaroise, Arn de Salzbourg fut immédiatement confronté à une opposition de la part de l'épiscopat local. Dans une lettre datée du 11 avril 800, le pape Léon III se vit obligé, en réponse à des questions particulières, de rappeler des principes généraux et incita Arn à ne pas refuser la reconnaissance et l'obéissance qui lui

2. Wien, Österreichische Nationalbibliothek [désormais : ÖNB], ms. 420 ; cf. M. Diesenberger, « Der Cvp 420 – die Gemeinschaft der Heiligen und ihre Gestaltung im frühmittelaterlichen Bayern », dans M. Goullet, M. Heinzelmann et C. Veyrard-Cosme éd. *L'Hagiographie mérovingienne à travers ses réécritures*, Ostfildern, 2010, p. 219-248.

3. Voir, pour aller vite, S. Freund, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichs und Karolingischer Reform (700-847)*, Munich, 2004, p. 182-210.

4. Pour une première définition de la notion de réforme, voir J. Miethke, « Reform, Reformation (reformare, reformacio) », dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 7, Nördlingen, 2002, col. 543-550 (col. 543-545).

étaient dues en tant qu'archevêque[5]. Le pape poursuit en rappelant que l'établissement d'une province ecclésiastique bavaroise « avait déjà été envisagé depuis de nombreuses années par le Saint-Siège, mais [que] seuls les événements en avaient empêché la réalisation jusqu'à nos jours[6] ». Il ne fait aucun doute que les évêques bavarois ne considéraient pas leur nouvel archévêque comme issu de leur communauté. Ainsi, il pouvait très bien arriver que l'archevêque prît le rang que lui conférait sa date d'ordination et qu'il fût précédé par des suffragants entrés en charge avant lui, comme on le constate dans un acte donné lors du synode provincial tenu à Reisbach au cours de l'année 800[7]. Apparemment, les évêques suffragants avaient saisi l'occasion pour manifester aux yeux de l'archevêque leur mécontentement concernant les transformations de la hiérarchie ecclésiastique.

Du point de vue d'Arn, il était donc nécessaire, dans un premier temps, de rehausser le rang de l'église de Salzbourg par rapport aux autres centres ecclésiastiques bavarois. Encore fallait-il pouvoir s'appuyer sur les récits de fondation de l'église bavaroise au temps du duc Théodon qui, au début du VIIIe siècle, avait accueilli et encouragé non seulement les saints missionnaires Emmeran à Ratisbonne et Corbinen à Freising, mais aussi saint Rupert à Salzbourg. Vers 770, des *Vitae* furent composées en leur honneur qui laissaient délibérément dans l'ombre la question de la hiérarchie[8]. Une génération plus tard, Arn voulut cependant montrer que Rupert avait bel et bien été favorisé par le duc et ses successeurs.

Pour servir cette prétention, une forme nouvelle fut donnée au récit hagiographique. Contrairement à la présentation donnée par la *Vita Hrodberti* primitive, aujourd'hui perdue, vraisemblablement composée par l'évêque Virgil de Salzbourg vers 770, par la *Notitia Arnonis* de 788[9] ainsi que par les *Gesta Hrodberti* rédigés après 793, toujours à partir de la *Vie* perdue du saint[10], de nouveaux textes, les *Breves notitiae*, affirmèrent que Rupert, le premier, avait

5. LÉON III, *Ep.* 5, éd. K. HAMPE, *MGH, Epistolae*, t. 5, Berlin, 1899, p. 60 et suiv. ; cf. S. FREUND, *Von den Agilolfingern zu den Karolingern...*, p. 216-218.

6. LÉON III, *Ep.* 4, p. 59 *sq.*

7. *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, T. BITTERAUF éd., Munich, 1905, t. 1, n° 181, p. 173 (le nom d'Arn est précédé de celui de l'évêque Uualtrih).

8. M. DIESENBERGER, « Sammeln und gestalten – erinnern und vergessen. Erzbischof Arn von Salzburg und die Ursprünge des Salzburger Episkopats », dans W. POHL éd., *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters*, Vienne, 2004, p. 171-189 (avec bibliographie).

9. *Notitia Arnonis*, éd. F. LOŠEK, dans H. WOLFRAM éd., *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte*, Vienne – Munich, 2006, p. 72-85.

10. W. LEVISON, « Die älteste Lebensbeschreibung Ruperts von Salzburg », *Neues Archiv*, 28 (1903), p. 285-321.

converti le duc et ses *nobiles* au christianisme et les avait baptisés[11]. On insista plus tard sur l'autorisation donnée à Rupert par Théodon « d'instruire ce peuple et de l'élever au service de Dieu ». Ainsi fut établie une nouvelle chronologie des interventions successives des trois saints bavarois au début du VIIIe siècle – Rupert ayant précédé Corbinien et Emmeran – dans une représentation du passé qui favorisait ouvertement l'église de Salzbourg[12]. La composition de ces récits hagiographiques fut complétée par la confection d'inventaires retraçant le destin des biens de l'évêché de Salzbourg depuis l'époque de Rupert. De fait, si l'on examine sa dotation foncière au regard des autres diocèses à l'époque des ducs agilolfings, Salzbourg avait bénéficié d'un avantage certain, ce qui permit à Arn de mettre en avant le soutien reçu de la noblesse bavaroise et de certains de ses membres qui se virent attribuer à dessein des titulatures élevées et inhabituelles tirées de l'Antiquité romaine, comme celles de *vir illustrissimus* ou de *vir clarissimus*.

Ainsi manipulés, tous ces textes soulignaient la prééminence de Salzbourg comme centre du pouvoir politique. Quant à son rang de capitale spirituelle, comme cité épiscopale puis archiépiscopale, il était aussi défendu par l'hagiographie. La réécriture des *Vies* des saints fondateurs soulignait la supériorité que Salzbourg aurait connue dans le passé (au détriment de la capitale ducale primitive, Ratisbonne) ainsi que celle du culte de son saint patron Rupert. De la sorte, se voyait légitimée la position d'Arn comme archevêque, successeur de Rupert sur le siège de Salzbourg.

Une collection hagiographique au service de la réforme

Toute instance en charge d'une réforme doit non seulement assurer la mise en place d'institutions, mais aussi définir des fonctions nouvelles et préciser le champ d'intervention de leurs titulaires. À la suite de sa nomination comme archevêque de Salzbourg, Arn fit réaliser à Saint-Amand une collection hagiographique, l'actuel manuscrit 420 de la bibliothèque nationale de Vienne dont il a été question en introduction. Ce *codex* rassemble trente-cinq textes hagiographiques au nombre desquels on compte surtout des *Vitae* de saints gaulois ou francs des Ve-VIIe siècles. Le recueil est occupé pour moitié par des biographies épiscopales (dix-sept textes). Outre la *Vita Euvurtii secunda* du diacre Lucifer, citée dans l'introduction de cet article, on peut y trouver les *Vitae* composées au VIe siècle par Venance Fortunat en l'honneur d'Hilaire de Poitiers,

11. *Breves Notitiae*, éd. F. Lošek, dans H. Wolfram éd., *Quellen zur Salzburger Frühgeschichte*..., p. 88-119 (chap. 1, p. 88 *sq.*) ; on verra aussi la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, 1, F. Lošek éd., Hanovre, 1997 (MGH, Studien und Texte, 15), p. 90-135 (p. 90-97).

12. M. Diesenberger, « Sammeln und gestalten... ».

d'Aubin d'Angers, de Germain de Paris et de Paterne d'Avranches, ainsi que les biographies de Médard de Noyon, de Loup de Troyes, d'Ouen de Rouen, de Remi de Reims, de Germain d'Auxerre ou encore d'Arnoul de Metz, un ancêtre des Carolingiens[13].

La collection de textes qu'Arn fit rassembler, ou du moins qu'il utilisa, avait clairement une origine franque. Bien que d'origine bavaroise, l'archevêque était en Bavière le représentant des institutions franques et c'est bien de cette manière qu'il concevait sa charge. À la charnière des VIIIe et IXe siècles, son rôle au service du pouvoir se précisa. Au contraire de la *Notitia Arnonis*, un inventaire des biens de la cathédrale compilé très peu de temps après la chute du duc Tassilon (788), les *Breves notitiae*, consignées une décennie plus tard pour défendre les droits de Salzbourg, réservent une place au roi franc Pépin parmi les bienfaiteurs de cette église[14]. En tant que représentant du roi, Arn introduisit en Bavière la procédure d'enquête lors de la tenue de plaids qui était étrangère aux habitudes bavaroises et suscita localement des oppositions[15]. Plus précisément, ses nombreuses obligations comme archevêque, comme responsable de la mission en pays avar, comme *missus* royal en Bavière, exigèrent de son entourage qu'il reconsidérât le rôle de son chef comme figure de proue de l'église bavaroise. Incontestablement les textes composés à cette époque participèrent à l'intégration de la Bavière dans le monde franc. Les *Vitae* de saints gaulois et francs proposaient des modèles de comportement épiscopal jusque-là peu diffusés en Bavière. Les textes rassemblés dans le manuscrit 420 ont pour point commun de développer les devoirs et les obligations qui avaient incombé à la seconde génération d'évêques, ou tout du moins à celle qui avait succédé aux saints fondateurs en Gaule. Leur sainteté reposait moins sur leur charisme que sur les qualités d'organisateurs dont ils avaient fait preuve, ainsi que sur leur capacité à rassembler et à entretenir des réseaux au sein de leurs diocèses respectifs.

Pour bon nombre de raisons, les textes hagiographiques composés auparavant en Bavière s'intéressaient peu, ou pas du tout, aux droits et aux devoirs des suffragants à l'égard de leur métropolitain. Les *Vies* des saints Rupert, Emmeran et Corbinien, rédigées à l'époque de Tassilon III, développaient les caractères d'une sainteté charismatique et ne s'intéressaient qu'aux rapports que les saints avaient entretenus avec le duc et non avec le roi franc qui devint pourtant, après 788, le point de repère de l'épiscopat bavarois. L'élaboration de la collection hagiographique du manuscrit 420 doit être replacée dans ce contexte. Bien des thèmes développés par les *Vies* d'évêques gaulois et francs

13. On trouvera une étude détaillée de ce manuscrit dans M. DIESENBERGER, « Der Cvp 420... ».

14. *Breves Notitiae*, 7, 5 ; 11, 2 ; 13, 10, p. 97, 103 et 105.

15. W. BROWN, *Unjust Seizure. Conflict, Interest, & Authority in an Early Medieval Society*, Ithaca – Londres, 2001, p. 113-120 (avec renvois aux travaux de E. J. Goldberg et J. Jahn).

concernaient directement Arn et les évêques bavarois[16]. Ces *Vitae* ont pour sujet des hommes d'origine noble, comme l'étaient aussi Arn et ses confrères[17]. La plupart d'entre eux avaient entrepris très jeunes une carrière ecclésiastique[18]; à cette fin, ils avaient reçu une solide éducation classique[19]. La connaissance de la rhétorique était considérée comme absolument indispensable à la prédication, une activité primordiale aux yeux d'Arn[20]. Le biographe de saint Germain d'Auxerre, Constance de Lyon, rappelle ainsi que Germain «était assurément formé par un dessein secret de la divinité afin que rien ne manquât à la perfection de celui qui était destiné à être bientôt un pontife successeur des apôtres. L'éloquence le préparait aux prédications, la connaissance du droit à la justice»[21]. Venance Fortunat attribue les mêmes qualités à Hilaire de Poitiers (et l'on trouve d'ailleurs dans tous les textes de cet auteur, principalement écrits à la demande d'évêques importants, l'éloge des vertus et des exploits de leurs prédécesseurs)[22]. Un évêque carolingien était familier d'allusions à ces qualités évoquées dans les textes variés commandés ou composés par Arn, parmi lesquels on doit aussi compter bon nombre de sermons[23]. La prédication participait à la diffusion de la réforme et

16. On a volontairement limité les quelques exemples qui suivent mais il va de soi que la liste pourrait être augmentée.

17. Sur les origines d'Arn, voir W. Störmer, «Der junge Arn in Freising. Familienkreis und Weggenossen aus dem Freisinger Domstift», dans M. Niederkorn-Bruck; A. Scharer éd., *Erzbischof Arn von Salzburg*, Vienne – Munich, 2004, p. 9-26; *Vita Filiberti*, chap. 1, éd. W. Levison, *MGH, SRM*, t. V, Hanovre, 1919, p. 584; *Vita Audoini*, chap. 1, éd. W. Levison, *ibid.* p. 554; Venance Fortunat, *Vita Hilarii*, chap. III, 6, éd. B. Krusch, *MGH, AA*, t. IV-2, Hanovre, 1885, p. 2; Id., *Vita Paterni*, chap. III, 9, éd. B. Krusch, *ibid.*, p. 34; *Vita Medardi*, chap. II, 4, éd. B. Krusch, *ibid.*, p. 68; *Epistola Urbani presb. de Paulini (Nolensis) obitu*, éd. J.-P. Migne, *PL*, t. 53, 1847, col. 864c; *Vita Arnulfi*, chap. 1, éd. B. Krusch, *MGH, SRM*, t. II, Hanovre, 1888, p. 432.

18. *Vita Viviani*, chap. 2, éd. B. Krusch, *MGH, SRM*, t. 3, Hanovre, 1896, p. 95 (consacré à 16 ans); pour Arn (ordonné à 18 ans), voir W. Störmer, «Der junge Arn...», p. 9.

19. *Vita Viviani*, chap. 2, p. 95; *Vita Audoini*, chap. I, p. 554; *Vita Medardi*, chap. II, 5, p. 68.

20. M. Diesenberger, «How collections shape the texts: rewriting and rearranging *Passiones* in Carolingian Bavaria», dans M. Heinzelmann éd., *Livrets, collections et textes. Études sur la tradition hagiographique latine*, Ostfildern, 2006, p. 195-224 (avec bibliographie) (en particulier p. 210 *sq.*).

21. Constance de Lyon, *Vita Germani*, chap. 1, éd. W. Levison, *MGH, SRM*, t. 7, p. 251 (trad. R. Borius) ; *Vita Audoini*, chap. 4, p. 556. Sur la formation à la prédication, voir P. Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen, 2007 (p. 301).

22. Venance Fortunat, *Vita Hilarii*, chap. XIV, 51, p. 6 *sq.*; cf. P. Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum...*, p. 305. L'image de l'évêque dans l'œuvre de Venance Fortunat a été récemment étudiée par D. Fiocco, «L'immagine del vescovo nelle *Vitae sanctorum* di Venanzio Fortunato», *Augustinianum*, 42 (2001), p. 213-230 et S. Coates, «Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in late antique and early Merovingian Gaul», *English Historical Review*, 115 (2000), p. 1109-1137.

23. Voir par exemple Arn de Salzbourg, *Sermo de quarti diei luminaribus*, éd. A. Borst, *Schriften zur Komputistik im Frankenreich von 721 bis 818*, t. 2, Hanovre, 2006 (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 21), p. 820-884; Id., *Testimonia ex sacris voluminibus collecta*,

Arn y eut abondamment recours. Enfin, la prédication, ou du moins la capacité de prêcher, était une condition essentielle du succès de la mission[24].

À l'image de saint Ouen, un grand nombre d'évêques dont les *Vitae* se lisent dans cette collection hagiographique avaient quitté leur région d'origine et fait carrière ailleurs[25], avant de revenir chez eux pour établir la paix entre des partis rivaux[26]. C'est une situation qui n'est pas sans ressemblance avec l'existence d'Arn lui-même, qui retourna en Bavière après avoir vécu à Saint-Amand et, de concert avec le « préfet » Audulf, s'appliqua à résoudre des conflits dans la province[27]. En somme, de nombreux parallèles entre l'existence des saints évêques gaulois et francs et celle d'Arn lui-même permettent de comprendre quels furent les destinataires de la collection et, surtout, quels types d'activités il leur était demandé d'observer. Avec le soin des pauvres, des prisonniers et des malades, les évêques étaient invités à faire le bien autour d'eux. Ils devaient favoriser la construction d'églises[28]. Leurs saints prédécesseurs avaient miraculeusement protégé les habitants de leurs cités des incendies[29], de la pression fiscale[30], ou encore de la destruction par des armées ennemies. Ainsi saint Aignan et saint Loup protégèrent-ils Orléans et Troyes des Huns et saint Vivien s'opposa-t-il aux Saxons devant Saintes[31]. Lors de son premier séjour en (Grande-) Bretagne, saint Germain d'Auxerre fut tenu pour responsable d'une victoire obtenue sur les Pictes et les Saxons[32]. Dans le contexte de la mission chez les Avars, Arn aurait bien

éd. H. WILLJUNG, *Das Konzil von Aachen 809*, Hanovre, 1998 (MGH, Concilia 2, Supplementum 2), p. 253-283 ; M. KERNER, « Der Reinigungseid Leos III. vom Dezember 800. Die Frage seiner Echtheit und frühen karolingischen Überlieferung », *Zeitschrift des Aachener Geschichtsverein*, 84-85 (1977-1978), p. 131-160. Pour les trois distiques d'Arn, voir F. LOŠEK, « Die Auswirkungen karolingischer Politik und Reformen im Südosten des Reiches anhand der lateinischen Überlieferung. Das Beispiel Salzburg », dans F.-R. ERKENS éd., *Karl der Große und das Erbe der Kulturen*, Berlin, 2001, p. 116.

24. I. N. WOOD, *The Missionary Life. Saints and Evangelisation of Europe, 400-1050*, Harlow, 2001, p. 79-99 ; et plus généralement L. E. VON PADBERG, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Stuttgart, 2003.

25. *Vita Audoini*, chap. 7, p. 558 ; VENANCE FORTUNAT, *Vita Severini*, chap. 2, éd. W. LEVISON, *MGH, SRM*, t. VII, Hanovre, 1919, p. 220 (le saint est invité à se rendre à Bordeaux).

26. *Vita Audoini*, chap. 14, p. 562 *sq.*

27. W. BROWN, *Unjust Seizure...*, p. 96 *sq.*; M. DIESENBERGER, *Predigt und Politik*, à paraître.

28. VENANCE FORTUNAT, *Vita Albini*, chap. 9, éd. B. KRUSCH, *MGH, AA*, t. IV-2, Hanovre, 1885, p. 30 ; *Vita Viviani*, chap. 9, p. 100 ; CONSTANCE DE LYON, *Vita Germani*, chap. 36, p. 277.

29. *Vita Remedii*, chap. 14, éd. B. KRUSCH, *MGH, AA*, t. IV-2, Hanovre, 1885, p. 65 *sq.*; *Vita Arnulfi*, chap. 20, p. 440 *sq.* ; LUCIFER SUBDIACONUS, *Vita Evurtii secunda*, p. 55.

30. *Vita Albini*, chap. 16, p. 31.

31. *Vita Aniani*, chap. 10, éd. B. KRUSCH, *MGH, SRM*, t. 3, p. 115-117 ; *Vita Lupi*, chap. 6-7, éd. B. KRUSCH, *ibid.*, p. 121 *sq.*; *Vita Viviani*, chap. 7, p. 98. Pour la *Vita Viviani,* voir A. GILLETT, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West (411-533)*, Cambridge, 2003, p. 143-148.

32. CONSTANCE DE LYON, *Vita Germani*, chap. 18, p. 264 *sq.*

cherché à obtenir lui aussi une telle réputation. Il s'en était d'ailleurs timidement ouvert auprès d'Alcuin quelques temps avant la campagne de Charlemagne contre ce peuple, à laquelle il participa en 796[33]. La comparaison implicite entre Arn et les saints évêques francs suggère le prestige dont il entendait être paré dans toutes les couches de la société.

À l'instar d'Ouen de Rouen ou d'Arnoul de Metz, plusieurs saints évêques sont présentés dans leurs biographies comme des membres actifs de réseaux d'élites dont la solidité reposait sur l'amitié mutuelle que se portaient leurs membres[34]. Certains d'entre eux passaient déjà pour être des modèles aux yeux de contemporains célèbres, c'est en tout cas ce qu'affirment leurs biographes[35]. Arn de Salzbourg pouvait assurément exploiter avantageusement la présentation de telles relations au sein de l'élite épiscopale gauloise des ve-viie siècles[36]. En outre, les *Vies* de saints évêques abordaient aussi la question de la hiérarchie. Les prélats de la fin du viiie siècle devaient se sentir concernés, par exemple par l'épisode de la *Vie* de saint Seurin de Bordeaux dans lequel un évêque ordinaire s'efface en reconnaissant l'autorité de son métropolitain[37]. C'était assurément une attitude que tout archevêque était en droit d'attendre de ses suffragants et des fidèles de sa province.

Dans les *Vitae* de la collection, les dignitaires laïques et ecclésiastiques n'étaient pas les seuls à apprécier leurs évêques respectifs ; le peuple manifestait la même satisfaction. Il était conscient du profit qu'il tirait de la présence de l'évêque dont il fallait en toute circonstance empêcher un départ qui apporterait la plus grande désolation[38]. Ces textes fournissaient aussi des renseignements concernant l'élection épiscopale. Choix du peuple et/ou du roi, la procédure était précisément l'objet de discussions en Bavière et à Salzbourg à la charnière des viiie et ixe siècles. Dans la plupart des cas, la désignation de l'évêque faisait l'unanimité, comme pour saint Aubin à Angers où le peuple donna sa préférence au candidat le plus capable d'assurer sa protection[39]. Si l'on considère que la

33. ALCUIN, *Ep.* 107, éd. E. DÜMMLER, *MGH, Epistolae*, t. IV, Hanovre, 1895, p. 153 ; cf. M. DIESENBERGER, « Les élites et la mission dans les manuscrits bavarois vers 800 », dans G. BÜHRER-THIERRY et T. LIENHARD éd., *Les Élites aux frontières. Mobilité et hiérarchie dans le cadre de la mission* (http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/elites/Diesenberger.pdf), p. 1-10 (p. 7).

34. CONSTANCE DE LYON, *Vita Germani*, chap. 12, p. 259 ; *Vita Audoini*, chap. 2, p. 595 (Ouen et Philibert).

35. CONSTANCE DE LYON, *Vita Germani*, chap. 23, p. 268 (Germain est reçu à Arles par Hilaire).

36. M. GARRISON, « "Praesagum nomen tibi" : The significance of name-wordplay in Alcuin's letters to Arn », dans M. NIEDERKORN-BRUCK et A. SCHARER éd., *Erzbischof Arn...*, p. 107-127.

37. VENANCE FORTUNAT, *Vita Severini*, chap. 2, p. 220.

38. *Vita Arnulfi*, chap. 18, p. 439 *sq.*

39. VENANCE FORTUNAT, *Vita Albini*, chap. 9, p. 30 ; ID., *Vita Paterni*, ch. 4, p. 34 ; *Vita Audoini*, chap. 1 et 7, p. 555 et 558 ; *Vita Arnulfi*, chap. 7, p. 434.

collection était destinée à l'entourage d'Arn, ces épisodes ne pouvaient que l'inciter à manifester respect et obéissance à l'égard de son pasteur. À la lecture de ces *Vitae* d'évêques, plusieurs enseignements pouvaient aussi être tirés quant aux diverses responsabilités qui s'ajoutaient à celle d'évêque ou d'archevêque. Aux ve-viie siècles, bien des prélats avaient été envoyés en mission par le roi ou le pape[40], comme Arn lui-même d'ailleurs. Au retour d'un tel voyage, l'évêque Ouen avait, par exemple, été reçu chaleureusement par les habitants dès son arrivée aux frontières du diocèse de Rouen[41]. Il ne fait pas de doute que cet accueil par le peuple obéit à la stylisation inhérente au genre hagiographique, mais il met l'accent sur une attitude qu'Arn pouvait espérer attendre de son entourage.

Un évêque n'était pas seulement fondé à réclamer le soutien de ses diocésains, il était le garant de la concorde entre eux. Il pouvait d'ailleurs aussi jouer ce rôle dans un cadre politique plus étendu. L'évêque Ouen de Rouen s'était appliqué sa vie durant à rétablir la concorde entre les partis[42] ; pour peu de temps, il était même parvenu à imposer une paix entre Neustriens et Austrasiens[43]. L'action d'Ouen parmi les Francs à la fin du viie siècle pouvait être comparée à celle d'Arn, médiateur entre Francs et Bavarois. *Pax et concordia* étaient des thèmes qui pouvaient être employés dans différents contextes par l'archevêque de Salzbourg[44]. À tous ceux qui, refusant de faire bloc derrière leur nouvel archevêque, étaient nostalgiques de l'époque qui précédait son épiscopat, les *Vitae* du manuscrit 420 proposaient des épisodes adaptés, montrant clairement que le recours au passé et l'opposition étaient surtout de nature à leur nuire. On doit une fois encore rappeler les dernières paroles prononcées par l'évêque Euverte d'Orléans[45].

Considérées ensemble, les *Vitae* proposaient une multiplicité de normes de comportement d'une grande utilité dans la Bavière de la fin du viiie et du début du ixe siècle. Dans le prologue de la *Vie de saint Vivien de Saintes*, l'auteur anonyme souhaite que son récit puisse inspirer des sermons : « tant que, par la prédication (*officium sermonis*), on fera connaître aux fidèles la *virtus* de

40. *Vita Audoini*, chap. 5 et 10, p. 556 et 559.

41. *Ibid.*, chap. 11, p. 560.

42. *Ibid.*, chap. 12, p. 561 ; cf. J. Kreiner, « About the bishop : the episcopal entourage and the economy of government in post-Roman Gaul », *Speculum*, 86 (2010), p. 321-360 (p. 356, n. 162). La signification de *pax et concordia* pour les Francs autour de 800 est étudiée dans M. Diesenberger, « Der Prediger als Konstituent des sozialen Raumes », dans D. Bauer, K. Herbers, H. Röckelein et F. Schmieder éd., *Heilige – Liturgie – Raum*, Stuttgart, 2009, p. 27-48.

43. *Vita Audoini*, chap. 13, p. 562.

44. *Die Traditionen des Hochstifts Freising*, n° 183a, p. 182-185 ; cf. M. Diesenberger, *Predigt und Politik*, à paraître.

45. Lucifer subdiaconus, *Vita Evurtii secunda*, p. 57.

l'évêque, la postérité aura un exemple à suivre »[46]. Si l'on envisage l'ensemble de la collection, il apparaît que ses destinataires n'étaient pas uniquement les évêques, mais les différents groupes sociaux de leur entourage. À travers le portait de saints, mérovingiens pour l'essentiel, sont en effet présentées les structures sociales et institutionnelles traditionnelles au sein desquelles agissait l'évêque. Dans cette perspective, on comprend l'insertion, dans le recueil, de quelques *Vitae* d'abbés (les saints Philibert, Riquier et Venant) et même celle du prêtre Romain de Blaye. Très vraisemblablement, les titulaires de telles fonctions, dans la Bavière du tout début du IXe siècle, constituaient eux aussi le public visé par le commanditaire du manuscrit.

Le choix des textes obéissait enfin à des motifs plus politiques que la seule réforme de l'épiscopat et de son entourage. Les modèles proposés sont en en effet presque exclusivement des évêques francs, parmi lesquels on soulignera la présence de saint Arnoul de Metz, particulièrement honoré par la dynastie carolingienne, de telle sorte que le recueil doit aussi être considéré comme un instrument de l'intégration de la Bavière dans le monde franc.

Hagiographie et prédication

Quelques années seulement après la réalisation du manuscrit 420, Arn gagna effectivement la reconnaissance de l'épiscopat bavarois et des dignitaires laïques et put compter sur leur collaboration pour se consacrer aux véritables réformes dans sa province ecclésiastique. Dans les premières années du IXe siècle, de concert avec le « préfet » de Bavière Audulf, l'archevêque qui, comme on l'a dit, était également *missus* de l'empereur, s'employa à résoudre les litiges les plus significatifs qui remontaient pour une partie d'entre eux à l'époque de Tassilon III. En plus de la longue incertitude juridique entretenue par le passage de la dynastie des Agilolfings à celle des Carolingiens, la multiplication des partages successoraux avait menacé d'appauvrissement un grand nombre de familles de l'aristocratie[47]. Accaparer les possessions d'autrui était alors la norme à cette époque d'intégration de la Bavière au monde franc, de même que corrompre des agents publics, ce qui d'ailleurs pouvait être observé dans d'autres régions du monde franc. Les juridictions laïques se montraient souvent cruelles, en contradiction avec les principes chrétiens et l'amour du prochain[48]. C'est en tout

46. *Vita Viviani*, chap. 1, p. 94.

47. S. ESDERS et. H. MIERAU, « Die bairischen Eliten nach dem Sturz Tassilos III. Das Beispiel der adeligen Stiftungspraxis in der Diözese Freising », dans F. BOUGARD, L. FELLER et R. LE JAN éd., *Les Élites au Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, 2006, p. 283-313.

48. Cf. *Carmen de Timone comite*, éd. E. DÜMMLER, *MGH*, *Poetae Latini aevi Carolini*, t. 2, Berlin, 1884, p. 120-124.

cas une situation abondamment déplorée dans les capitulaires et principalement dans l'*Admonitio generalis* de 789[49]. La nécessité de réformer les comportements s'imposait à Arn non seulement en raison de ses fonctions de *missus*, mais aussi de sa charge archiépiscopale. Et cela de deux manières: d'abord parce qu'il était le chef d'une Église insérée dans le siècle, mais aussi parce qu'il était un pasteur dont les responsabilités étaient spirituelles. De la même manière qu'il avait employé des solutions créatives pour défendre la primauté de son siège grâce aux *Breves notitiae* et pour diffuser dans son entourage, au moyen d'une nouvelle collection manuscrite, des normes de comportements puisées dans l'hagiographie gauloise et franque, l'archevêque de Salzbourg eut recours à un instrument adapté afin de remplir de manière satisfaisante ses autres devoirs.

Arn est en effet à l'origine de l'exécution d'un homéliaire-passionnaire composé de 145 textes destinés à satisfaire ses exigences administratives et réformatrices[50]. Les sermons rassemblés envisagent les thèmes de l'avarice, de l'injustice et de la cruauté des juges; mais aussi le péché de parjure. Afin d'illustrer le rejet de ces vices, trente-cinq textes hagiographiques ont été insérés dans la collection. Il s'agit pour la plus grande part de *Passions* de martyrs de l'Antiquité tardive qui ont été considérablement résumées et ont ainsi reçu une nouvelle signification. Les principaux thèmes évoqués dans ces textes se rapportent, d'une part aux dignitaires qui font un usage abusif de leur pouvoir et usent de méchanceté et de cruauté pour s'emparer des biens des gens vertueux[51], et d'autre part à la persévérance, à la vertu et à la générosité des premiers chrétiens qui résistèrent aux multiples persécutions orchestrées par ces mêmes dignitaires. Parmi les extraits rassemblés dans ce recueil, on peut lire les *Passions* des martyrs romains Sixte, Laurent, Hyppolite, Jean et Paul, les Actes apocryphes des apôtres Barthélemy, Matthieu, Jacques le Majeur et Jacques le Mineur, ainsi que les *Passions* de martyres célèbres, Agathe, Agnès, Lucie ou encore Euphémie. On note également, pour les saints gaulois, les noms de Denis et de Martin. Le seul représentant de la sainteté mérovingienne dans cette collection est saint Amand d'Elnone.

Avec la *Passion de saint Laurent* se pose la question de la valeur véritable d'une vie guidée par l'amour du prochain au regard de celle d'un trésor (celui de l'Église de Rome dont le saint était l'administrateur), aussi précieux soit-

49. *Admonitio generalis*, éd. A. BORETIUS, *MGH*, *Leges*, *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanovre, 1883, p. 52-62.

50. Pour la reconstitution de cette collection, voir en dernier lieu M. DIESENBERGER, « How collections shape the texts... », p. 195-224 (avec une description du contenu).

51. *Passio sanctae Agathae virginis et martyris*, éd. B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, t. 1, rééd. Hildesheim/New York, 1978, p. 37-40; éd. J. BOLLAND, *AA SS Feb.*, t. 2, Anvers, 1658, p. 615-618 (une édition de la version courte est en préparation).

il[52]. Dans la *Passion de sainte Lucie*, les aumônes faites aux pauvres sont présentées à son fiancé – qui avait mis à sa disposition ses propres richesses – comme des investissements infiniment supérieurs à ceux que l'on peut faire en se conformant à la gestion ordinaire des biens terrestres. Dénoncée au juge, Lucie supporte miraculeusement les tourments qui lui sont infligés, de sorte que l'épisode invite le lecteur à faire plus de place aux trésors célestes qu'à la fortune terrestre[53]. Ces textes montrent clairement les manières, bonnes et mauvaises, d'administrer les richesses de ce monde. Le thème de la distribution d'aumônes figure explicitement dans le titre même d'une douzaine de sermons qui le traitent de manière développée[54]. Une véritable morale de la propriété est ainsi élaborée comme pierre angulaire des comportements que l'on cherchait à ancrer dans la société bavaroise. Les exemples négatifs des dignitaires romains dans les *Passions* des martyrs, particulièrement fournis dans la *Passion* de sainte Euphémie, devaient convaincre les *iudices* carolingiens de la nécessité de moraliser leur comportement. C'est d'ailleurs un sujet plus largement traité dans les dernières pièces de la collection, qui ne dénoncent pas seulement la cruauté, mais aussi la flatterie ou encore le mensonge[55].

La plupart des martyrs et des saints évoqués dans cette collection étaient honorés dans tout le monde franc ainsi qu'en Bavière. Leurs noms étaient inscrits dans les calendriers liturgiques ; ils figuraient également dans la titulature de nombreuses églises de la province. Leur renommée permettait, par l'intermédiaire de lectures régulières en public de leurs *Passions* ou de leurs *Vitae*, d'atteindre, en de nombreux endroits, un auditoire très large. Néanmoins, afin de favoriser le succès de son entreprise de réforme, Arn composa le recueil à l'intention plus précise des plus grands dignitaires laïques de Bavière, dont faisait partie le « préfet » Audulf qu'il fréquentait régulièrement (en raison de ses activités de *missus*) lors de sessions judiciaires. Les quinze derniers textes de l'homéliaire concernent en effet les titulaires de très hautes fonctions administratives et judiciaires comme l'indiquent les titres choisis : *De patientia principum*, *De iustitia principum*, *De periculum principum*, etc.[56]. On rappellera qu'Alcuin avait été de toute évidence l'inspirateur de cette initiative. Dans une lettre adressée

52. *Passio Laurentii brevior*, éd. en préparation ; cf. *Passio Polichronii Parmenii Abdon et Sennes Xysti Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum mense augusto die X*, chap. 24, éd. H. Delehaye, « Recherches sur le légendier romain », *Analecta Bollandiana*, 51 (1933), p. 34-98 (ici p. 89).

53. *Passio Luciae brevior*, éd. en préparation ; cf. *Passio sanctae Luciae virginis et martyris*, éd. B. Mombritius, t. 2, p. 107-109.

54. Chap. 1, p. 27-37.

55. Chap. 2, p. 52-60 adressés *iudicibus*.

56. Chap. 3, p. 48-60 ; cf. J. C. McCune, « The sermons on the Virtues and Vices for lay potentes in the Carolingian Sermonary of Salzburg », *The Journal of Medieval Latin*, 19 (2009), p. 250-290.

à Arn en 802, il exhortait l'archevêque de Salzbourg à s'assurer qu'Audulf, « autrefois notre ami », se montrât juste et charitable à l'égard des pauvres[57]. Il faut enfin souligner le succès rencontré par cette collection qui connut une très large diffusion en Bavière dans la première moitié du IXe siècle.

L'hagiographie se présente ainsi comme un instrument décisif de l'application de la réforme à l'époque carolingienne en Bavière. Arn de Salzbourg en fit un usage varié. Afin de justifier le rang dû à sa métropole dans le paysage ecclésiastique bavarois, il entreprit une réécriture de la *Vie* du saint fondateur, Rupert. La diffusion de *Vitae* d'évêques gaulois et mérovingiens dans son entourage, laïque et ecclésiastique, était destinée à propager une nouvelle image de la fonction épiscopale, se référant de surcroît à un passé exclusivement franc. Enfin, les *Passions* des martyrs de l'Antiquité tardive furent mises à profit pour servir de miroir aux dignitaires laïques et leur rappeler les principes d'une réforme ambitieuse voulue par l'empereur lui-même.

Dans ces trois situations, l'archevêque de Salzbourg fit preuve d'innovation dans la mise en forme et l'édition de textes plus anciens. La *Vie de saint Rupert* s'est vue adjoindre un inventaire de biens, formant ainsi une œuvre mixte. Dans le manuscrit 420, les *Vies* des évêques gaulois et francs ont été rangées selon l'ordre du calendrier et séparées des *Vies* de saintes femmes et de martyres[58]. Surtout, les *Passions* des martyrs masculins ont été rassemblées par les mêmes copistes dans un volumineux manuscrit indépendant[59]. Les fêtes des saints et des martyrs, dont les biographies figurent dans ces trois manuscrits, se complètent d'une telle manière qu'il ne fait guère de doute qu'ils faisaient tous trois partie d'une même collection[60], la plus étendue que l'on connaisse pour cette époque. Par sa construction, ce vaste recueil se distinguait donc fondamentalement d'autres légendiers copiés au même moment comme l'actuel manuscrit Clm 4554 de la bibliothèque de Munich, où les saints sont classés de manière hiérarchique[61]. Enfin Arn rassembla et résuma des *Passions* de martyrs de l'Antiquité tardive et les associa à un ensemble de sermons disposés dans l'ordre du calendrier liturgique. Cette collection associant homélies et textes hagiographiques est la première du genre[62].

57. ALCUIN, *Ep.* 264, éd. E. DÜMMLER, p. 422.

58. Les Passions de saintes femmes sont copiées à partir du f. 131 r. dans le manuscrit Wien, ÖNB, 420.

59. Wien, ÖNB, ms. 371.

60. Je remercie Monique Goullet pour cette précision.

61. F. DOLBEAU, « Notes sur l'organisation interne des légendiers latins », dans *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*, Paris, 1981, p. 11-31 (p. 17).

62. M. DIESENBERGER, « How collections shape the texts ».

Dans l'esprit d'Arn, la réforme ne se limitait pas à l'expression d'un nouveau message, mais impliquait aussi de mettre en œuvre de nouveaux moyens pour assurer son succès. Il se distingue ainsi de son prédécesseur sur le siège de Salzbourg, Virgil, étroitement lié au duc Tassilon III[63], tant par les principes qui guidèrent ses actions que par les formes nouvelles qu'il adopta. Dans ces conditions, Arn pouvait vraiment s'adresser à ses contemporains avec les paroles d'un Euverte d'Orléans et leur rappeler dans quel piètre état il avait trouvé l'église de Salzbourg. Comme Euverte, il s'apprêtait à céder la place au successeur de son choix. Il s'agissait de son neveu Adalram qui remplissait déjà la fonction d'archiprêtre dans l'église de Salzbourg et était donc tout à fait familier de la manière dont son oncle avait fait usage de l'hagiographie.

Traduit de l'allemand par Charles Mériaux

Maximilian Diesenberger – Institut für Mittelalterforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wohllebengasse 12-14, 1040 Vienne, Autriche

Hagiographie et réforme en Bavière à la charnière des viiie et ixe siècles

Les textes hagiographiques trouvent de nouvelles significations lors des périodes de grandes transformations sociales et politiques comme la Bavière en a connu dans les dernières décennies du viiie siècle. Après la chute du duc Tassilon III, en 788, et l'avènement d'une période d'instabilité juridique dans la principauté, la *Vie* de saint Rupert a été remaniée à Salzbourg afin d'accompagner la confirmation des titres de propriété de l'église cathédrale. L'érection de Salzbourg comme siège métropolitain en 798 entraîna la composition d'un nouveau texte destiné à cimenter l'unité de la province autour de son nouvel archevêque, Arn. Au même moment, une collection de *Vies* d'évêques gaulois et francs a été rassemblée pour modeler les comportements des suffragants dans le sens de la réforme voulue par Arn. Dans les premières décennies du ixe siècle, une sélection d'*Actes* de martyrs fut aussi introduite dans un sermonnaire afin de diffuser de nouveaux modèles sociaux et politiques à destination cette fois-ci d'un public de grands aristocrates laïques.

Hagiographie – manuscrits – réforme – Salzbourg – Arn, archevêque de Salzbourg.

63. Sur Virgil, voir H. Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, Vienne – Munich, 1995, p. 252-285.

Hagiography and Reform in 8th and 9th Century Bavaria

Hagiographical texts are finding new meaning in times of great social and political changes. That was the case of Bavaria in the last decades of the 8th century. After the fall of duke Tassilo III in 788 and the advent of a period of legal instability, the *Life* of Saint Rupert in Salzburg has been rewritten to confirm the properties of the cathedral. The erection of Salzburg as a metropolitan see in 798 led to the composition of a new text to cement the unity of the province around its new archbishop, Arn. At the same time, a collection of *Lives* of Gallic and Frankish bishops was collected to model the behaviour of the Bavarian bishops in the direction of the reform desired by Arn. In the first decades of the 9th century, a selection of *Acts* of martyrs was also introduced into a sermon collection to disseminate new models of social and political practices into an audience of lay aristocrats.

Hagiography – manuscripts – reform – Salzburg – Arn, archbishop of Salzburg.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 83-104

Marie-Céline ISAÏA

L'HAGIOGRAPHIE CONTRE LA RÉFORME DANS L'ÉGLISE DE LYON AU IXe SIÈCLE

Quand il envoie Leidrade prendre la tête de l'Église de Lyon à la fin du VIIIe siècle, Charlemagne initie une entreprise de réforme carolingienne exemplaire : Lyon, en territoire de conquête pour les Pippinides, devient une Église-modèle où s'élabore la restauration carolingienne dans toute son ampleur[1]. Leidrade y met en œuvre ce qui est moins une réforme qu'un effort de correction piloté par le palais[2], à la fois normalisation dogmatique dans un diocèse aux avant-postes de la lutte contre l'hérésie adoptienne entrée en Gaule par la Septimanie, et un retour à la norme d'un encadrement chrétien centré sur la personne de l'évêque et le clergé cathédral. Les effets de cette correction à Lyon sont bien connus : restauration des bâtiments et du temporel, insistance sur la formation intellectuelle et religieuse des prêtres, développement d'une vie de type canonial pour le clergé urbain – le redressement matériel, le relèvement des murs, l'enrichissement du vestiaire et de la bibliothèque étant indissociables du progrès moral et spirituel qu'ils conditionnent. Mieux qu'à Aix-la-Chapelle peut-être, on mesure à Lyon la continuité des projets de réforme ecclésiastique

1. La source primordiale est bien sûr la lettre de Leidrade à Charlemagne, à lire dans l'édition d'A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon*, Paris, 1928, p. 283-287.

2. Sur le contexte réformateur carolingien et son vocabulaire, voir en dernier lieu les remarques sur le caractère inapproprié de « réforme » au VIIIe siècle dans J. BARROW, « Review article : Chrodegang, his rule and its successors », *Early Medieval Europe*, 14/2 (2006), p. 201-212. Pour le IXe siècle, voir les remarques liminaires de J. H. M. SMITH, « Emending Evil Ways and Praising God's omnipotence : Einhard and the Uses of Roman martyrs », dans K. MILLS et A. GRAFSTON éd., *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages : Seeing and Believing*, Rochester, New York, 2003, p. 189-223. Il faudrait sans doute utiliser « réformes » au pluriel dans le sens que lui donne R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895*, Londres, 1977.

des deux empereurs, Charles et Louis, dans un espace qui profite précocement de la proximité de la cour d'Aquitaine. C'est une continuité du personnel : un clerc comme Claude, futur évêque de Turin, acquiert à Lyon au cours des années 800 toute sa science biblique dans les écoles de Leidrade, voulues par Charlemagne, et la met au service du roi d'Aquitaine, Louis, avant de devenir en 814 maître en exégèse à Aix auprès du nouvel empereur – puis vient son tour d'être envoyé en mission politique et religieuse à la tête du diocèse de Turin comme Leidrade l'avait été à la tête du diocèse de Lyon[3]. À Lyon même, l'évêque Leidrade a choisi et formé son successeur Agobard qui, à côté de sa lutte dans toutes les directions contre les dérives de l'Empire, prolonge localement l'effort de conversion des prêtres diocésains : son véritable programme « Comment gouverner l'Église », adressé aux clercs de Lyon vers 834-839, révèle une haute exigence spirituelle en même temps qu'un niveau de formation intellectuel qui montre que les efforts de Leidrade ont porté leurs fruits[4]. Pour l'heure, au cours des années 790 où le redressement balbutie, Lyon est bien un diocèse-pilote : Leidrade y expérimente, sous la surveillance du roi Charles, les solutions concrètes de réforme du clergé qui trouveront leur élargissement à tout l'empire dans l'*Institutio canonicorum* de 816-817. La présence à Lyon d'un manuscrit des actes du concile d'Aix de 817, datant du IXe siècle, peut servir ici de symbole[5] : la réforme du clergé séculier a été, de Charlemagne à Louis le Pieux et de Leidrade à Agobard[6], c'est-à-dire des années 790 à 840, l'objet de toutes les attentions. À côté de ces efforts continus en direction des séculiers, les évêques de Lyon veillent néanmoins aussi à ce qu'on appelle couramment la réforme monastique : Leidrade travaille dès 799-800 avec le conseiller aux affaires monastiques de Louis d'Aquitaine, l'abbé d'Aniane Benoît. Il lui confie naturellement le relèvement du monastère de l'Île-Barbe sur la Saône[7]. Alors qu'on opposerait trop facilement la réforme de l'Église séculière sous Charlemagne et la réforme bénédictine sous Louis le Pieux, c'est sur le rétablissement de la vie régulière dans son diocèse de Lyon que l'évêque Leidrade conclut son rapport à Charlemagne :

> Ce monastère de femmes dédié en l'honneur de saint Pierre, c'est moi aussi qui l'ai relevé depuis ses fondations, églises et bâtiment monastique : désormais, ce sont trente-deux moniales qui y vivent et qui y suivent la norme régulière.

3. Voir P. BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'Occident carolingien*, Paris, 2002 (p. 18-20).

4. AGOBARD DE LYON, *Opera omnia*, éd. L. VAN ACKER, Turnhout, 1981, p. 327-334.

5. C'est le ms. BM Lyon 619, numérisé en http://florus.bm-lyon.fr/visualisation.php?cote=MS0619.

6. Sur la carrière d'Agobard, voir M. RUBELLIN, « Agobard de Lyon ou la passion de l'unité », dans ID., *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, 2003, p. 179-221.

7. Sur l'Île-Barbe, voir la mise au point de M. RUBELLIN, « Les monastères du diocèse de Lyon : le poids de l'héritage carolingien », dans ID., *Église et société chrétienne…*, p. 243-356.

> Le monastère de l'Île-Barbe, édifié au milieu de la Saône et qui a été dédié en l'honneur de saint Martin, lui aussi je l'ai relevé de la même façon, de sorte que ses toitures ont été remises à neuf et que quelques murs ont été repris depuis la base : ce sont désormais 90 moines qui y vivent selon la discipline régulière. De la même façon, l'autre monastère, celui qui a été élevé en l'honneur de saint Rambert, a été remis en état entièrement, murs, toitures, et mêmes les églises : désormais 56 moines y vivent sous la garde de la Règle. Dans ces monastères, celui des femmes et les deux monastères pour hommes, on ne voyait personne capable de se conformer à une vie selon la Règle ni de volontaire pour le faire : c'est pour cela que je me suis démené, j'ai travaillé, j'ai peiné, pour qu'ils puissent parvenir à cette observance de la vie régulière ; et ils y sont à présent parvenus, avec l'aide de Dieu[8].

Le projet de redressement de la vie religieuse à Lyon à l'époque carolingienne ne suit donc pas exactement la chronologie de la réforme de l'Église franque : *avant* l'effort législatif du concile d'Aix (816-817), Leidrade s'efforce de rétablir en même temps les conditions d'une vie canoniale correcte et d'une vie monastique réelle. La réforme d'Aniane s'applique ici en dehors de son cadre législatif impérial : c'est spontanément que Leidrade fait appel à Benoît pour relever l'Île-Barbe, comme la *Vie* d'Ardon-Smaragde le rappelle[9]. De ce point de vue, la réforme d'Aniane ne constitue pas dans le diocèse de Lyon un impératif radical : le projet de Leidrade est une entreprise globale de correction, où la réforme monastique passe, à Saint-Pierre et Saint-Rambert, par le rétablissement de la Règle de saint Benoît, et sur l'Île-Barbe, seulement par l'importation des nouveaux usages. C'est donc un effort d'amélioration continu qui se concrétise à Lyon, au gré des relations personnelles et des projets locaux.

8. Traduction d'après A. Coville, *Recherches...* Les trois monastères – Saint-Pierre, l'Île-Barbe et Saint-Rambert – sont aussi ceux dont Leidrade énumère les biens dans son inventaire ou bref de l'Église de Lyon : « Le monastère féminin de Saint-Pierre jouit de 188 colonges pourvues, et de 47 colonges à pourvoir ; le monastère de l'Ile Barbe, 105 pourvues et 53 à pourvoir ; le monastère de Saint-Rambert, 40 colonges pourvues » (A. Coville, *Recherches...*, p. 287-288).

9. Dans la *Vie de saint Benoît [d'Aniane]* (BHL 1096), éd. G. Waitz, Hanovre, 1887 (MGH SS, XV), p. 200-220, § 24, p. 209, pour la restauration de l'Île-Barbe : « Sur ce, entendant parler de sa réputation de sainteté et de la bonne renommée de son troupeau [de moines], quelques évêques commencèrent à lui réclamer des moines avec insistance pour qu'ils servent de modèles : parmi eux, Leidrade évêque de Lyon, qui voulait entièrement relever le monastère qu'on appelle Île-Barbe. Il demanda donc instamment des moines capables d'y donner l'exemple et de montrer comment commencer une vie de bien. Il en reçut presque vingt, choisis dans le troupeau, leur donna un chef et les envoya, depuis les confins de la Burgondie, jusqu'à l'endroit où ils devaient demeurer. C'est le Christ et Seigneur qui a accordé cette grâce : désormais, ils resplendissent et fleurissent dans la sainte observance et la foule des moines qui les ont rejoints est très grande. »

Une réforme sans hagiographie ?

Or, dans cette ébullition rénovatrice, l'hagiographie peine à se faire une place. Premier indice, il n'existe pas de *Vies* carolingiennes des évêques de Lyon et encore moins de *Gesta episcoporum*. Les quatre évêques de Lyon qui sont mis en valeur dans les sources hagiographiques sont l'ermite Just du IVe siècle, dont la nécropole n'est plus celle des évêques de Lyon, saint Nizier, qui doit beaucoup à Grégoire de Tours son neveu pour l'entretien de sa mémoire, et le martyr Ennemond, victime de l'arbitraire du pouvoir royal, enterré à Saint-Nizier. Avec Loup, évêque du VIe siècle qui n'est pas enterré à Lyon, ils forment un quatuor inattendu d'évêques mérovingiens, sans prétentions apostoliques, sans relations privilégiées avec le pouvoir pippinide, sans rôle fondateur pour l'histoire de l'Église lyonnaise, sans cohérence du point de vue de la topographie chrétienne ni lien précis avec la cathédrale.

Deuxième indice, l'hagiographie n'est pas au programme culturel de Leidrade. Il ne s'agit pas seulement de son absence, compréhensible dans la formation des clercs ; elle est aussi absente des bibliothèques. Le remarquable niveau de connaissance auquel nous sommes parvenus sur le *scriptorium* de Lyon et sa bibliothèque, à travers l'œuvre de Florus diacre de Lyon[10] puis de Mannon[11], permet de constater que l'hagiographie n'y occupe aucune place. Leidrade accumule, et Florus à son exemple, les manuscrits exégétiques capables de servir à la formation des clercs, puis les œuvres théologiques. Comme ils les sélectionnent parmi les plus anciens et les plus fiables, leur démarche peut profiter par exception à la transmission de textes hagiographiques : Florus a ainsi intégré dans le fonds de la bibliothèque cathédrale l'un des manuscrits les plus essentiels pour la transmission de la *Passion des martyrs d'Agaune* d'Eucher, évêque de Lyon[12]. Copié à Lyon à une date où les archives d'Eucher étaient encore bien conservées au cours du VIe siècle, le manuscrit était peut-être destiné à Condat, où il séjourne aux VIIe et VIIIe siècles, avant d'être rappelé à Lyon sans doute sous Leidrade : Florus avait compris l'ancienneté, l'authenticité donc l'intérêt du manuscrit, qu'il relit, retouche et dont il corrige la grammaire. En somme,

10. Sur la carrière de Florus, voir l'introduction de K. ZECHIEL-ECKES, *Florus von Lyon als Kirchenpolitiker und Publizist. Studien zur Persönlichkeit eines karolingischen « Intellectuellen » am Beispiel der Auseinandersetzung mit Amalarius (835-838) und des Prädestinationssteits (851-855)*, Stuttgart, 1999, ainsi que le numéro spécial de la *Revue bénédictine*, 119/2 (2009).

11. Sur Mannon, prévôt de Saint-Oyend (Saint-Claude), secrétaire, disciple et héritier intellectuel de Florus, voir A.-M. TURCAN-VERKERK, « Mannon de Saint-Oyend dans l'histoire de la transmission des textes », *Revue d'histoire des textes*, 29 (1999), p. 169-243. De tous les manuscrits légués par le prévôt à Saint-Claude, aucun ne contient de sources hagiographiques.

12. Sur tout ce qui suit, en particulier l'histoire du manuscrit d'Eucher, voir L. HOLTZ, « La tradition lyonnaise d'Eucher de Lyon et le manuscrit Paris BNF lat. 9550 », *Revue d'histoire des textes*, n. s., 3 (2008), p. 135-200.

Florus recueille un texte hagiographique qui n'était pas nécessaire pour le culte – la *Passion* était connue et disponible à Lyon, dans une version plus fautive qu'utilise Adon pour son martyrologe – mais qui lui semblait précieux au nom de l'autorité de son auteur. Ce travail reste isolé. C'est l'exception qui confirme la règle d'une stricte partition intellectuelle des fonds : dans la bibliothèque cathédrale dont disposait Florus, il n'y a aucun manuscrit hagiographique sur plus d'une centaine de volumes[13]. C'est certes une tendance traditionnelle – l'hagiographie appartient à la liturgie donc aux sacristies – mais le dynamisme de la bibliothèque cathédrale contraste à Lyon fortement avec l'inertie apparente de la copie hagiographique.

Troisième indice enfin de ce désintérêt apparent pour l'hagiographie, l'absence d'une commande hagiographique passée au IXe siècle par les évêques de Lyon, au moment où ils réforment autour d'eux les communautés monastiques et séculières. La réforme de l'Île-Barbe n'est pas commémorée dans une *Vie de saint Leidrade*, qui n'existe pas, ou dans une composition lyonnaise, quelle qu'elle soit, mais dans la *Vie de Benoît*. Pourtant, ces évêques sont à l'évidence conscients du rôle que peuvent jouer les saints dans la vie religieuse et la construction mémorielle d'un diocèse. C'est à Lyon qu'avec l'acclimatation du culte de saint Cyprien de Carthage sous Leidrade est célébrée l'intégration de l'Église lyonnaise dans l'Église impériale[14]. C'est aussi à Lyon, et sous le regard des évêques, que sont rédigés au IXe siècle les martyrologes historiques les plus importants pour la période carolingienne, celui de l'Anonyme lyonnais et du diacre Florus, avant l'œuvre d'Adon « de Vienne », durant son séjour lyonnais[15]. Si la logique d'Adon est en partie fantaisiste, les ajouts de Florus sont l'œuvre d'un historien rigoureux, fondés sur un effort de documentation. Les clercs lyonnais ont ainsi copié une traduction latine rare de la *Passion* grecque des saints Théodore et Didyme (*BHL* 8072)[16], qui inspire le martyrologe de l'Anonyme. Ces deux premiers martyrologes sont réformateurs dans leur projet :

13. La dernière liste à jour à ma connaissance est celle publiée par P.-I. FRANSEN : FLORUS DE LYON, *Collectio ex dictis XII patrum*, éd. P. I. FRANSEN et B. COPPIETERS'T WALLANT, Turnhout, 2002, t. 1, p. XXI-XXII.

14. Pour l'importance des reliques de saint Cyprien de Carthage et leur culte dans la cathédrale Saint-Jean, voir FLORUS DE LYON, *Carmina* : *Qualiter sanctorum martyrum Cypriani, Sperati, Pantaleonis reliquiae Lugdunum advectae sint*, éd. E. DÜMMLER, Berlin, 1884 (MGH, Poet. II), n° 3, p. 544-545 ; et les remarques de C. BRISAC, « L'iconographie pseudo-légendaire des fondateurs de l'Église de Lyon et les reliques carolingiennes », dans *Les Martyrs de Lyon (177). Actes du colloque international de Lyon 1977*, Paris, 1978, p. 299-310.

15. Voir Dom J. DUBOIS et G. RENAUD, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris, 1976. Le martyrologe d'Adon a été rédigé à Lyon entre 853 et 860.

16. F. DOLBEAU et R. ÉTAIX, « Fragments de manuscrits provenant de Saint-Rambert », *Scriptorium*, 54/2 (2000), p. 309-318 (note 21, p. 318).

quand l'Anonyme lyonnais réunit avant 806 les éloges du martyrologe de Bède et ceux du martyrologe hiéronymien, que prétend-il faire en effet ? Il met à la disposition de ceux qui voudraient lire chaque jour une notice du martyrologe la compilation nécessaire pour le faire, sans lacune. Or, l'obligation de lire une notice quotidienne est formulée dans le capitulaire d'Aix consacré à la réforme monastique[17]. L'Anonyme a donc anticipé sur cet usage, ce qui n'étonne pas dans ce laboratoire de la réforme monastique que constitue Lyon sous Leidrade. Qu'il faille y voir une impulsion épiscopale est vraisemblable quand on suit le destin du martyrologe lyonnais, accru continûment par Florus[18]. Pour un intellectuel qui ne montre pas, par ailleurs, d'intérêt personnel pour l'hagiographie, on peut penser que Florus répond là à une nécessité cultuelle et à une demande. L'hagiographie entre donc dans un projet de réforme, mais comme une contrainte liturgique globale validée par l'évêque du diocèse ; elle est l'instrument d'un contrôle et d'une centralisation. Dans le détail, ni Leidrade ni Agobard ne font à notre connaissance explicitement rédiger ou réécrire de texte hagiographique. Est-ce une situation surprenante ?

Que serait une hagiographie réformatrice ?

Pour répondre à cette question, il faut rapidement examiner dans quels contextes à l'époque carolingienne une rectification des usages, une réorientation des habitudes, viennent à être justifiées par l'hagiographie. Deux cas de figure semblent principalement s'imposer : au xe siècle surtout, l'hagiographie d'abord peut intervenir dans des conditions de tension extrême. Le saint, autre *Deus ex machina*, résout par la force invincible de son intervention ou de sa seule présence, un conflit d'autorité. Il sert à désigner le bon camp, celui des réformateurs. L'hagiographie s'impose comme un moyen de justification d'une entreprise discutée parce qu'elle utilise une rhétorique eschatologique et permet une mise en scène paroxystique des conflits[19]. La plupart du temps néanmoins, au IXe siècle en particulier, la réforme est justifiée par l'hagiographie parce que cette dernière se présente comme une écriture d'un passé magnifié. Dans le diocèse de Reims, on peut parler d'une véritable hagiographie réformatrice au sens où la composition

17. *Corpus consuetudinum monasticarum* I, p. 480 : lecture à prime du martyrologe et de la Règle.

18. G. Renaud et J. Dubois ont d'abord distingué chez Florus deux recensions, avant 837 puis entre 825 et 840. Ils ont établi ensuite que Florus avait travaillé en continu sur son martyrologe (dans *Le Martyrologe d'Adon*, Paris, 1984, introduction, p. XXVI).

19. David C. VAN METER, « Apocalyptic Moments and the Eschatologica rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century : the Case of the Visionary of Saint-Vaast », dans R. LANDES, A. GOW et D. C. VAN METER éd., *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford, 2003, p. 311-328.

de textes nouveaux ou retouchés sert à justifier, par l'écriture d'un passé chrétien transformé, le sens actuel des institutions ou l'équilibre des pouvoirs[20]. C'est un phénomène assez tardif, né avec les années 860 et amplifié après la mort de l'archevêque Hincmar (882). C'est que, dans le cas rémois par excellence où s'épanouit l'œuvre hagiographico-historique de Flodoard, l'hagiographie est l'autre nom de l'écriture de l'histoire[21]. Les *Vitae* sont élaborées comme des constructions narratives appuyées sur des documents d'archives, des sources écrites voire archéologiques. Comme toute histoire, le discours hagiographique peut donc servir à présenter un équilibre originel avec lequel toute réforme doit faire l'effort de renouer. Parce que les réformes du haut Moyen Âge veulent être des retours à la norme, des efforts pour remonter le temps et en abolir les effets, l'hagiographie, discours des origines chrétiennes, est un moyen essentiel pour promouvoir, moins un changement qu'une restauration. À l'une et l'autre étapes, une définition différente de l'hagiographie prévaut : la *Vita* historiographique du deuxième IXe siècle est remplacée par la vision ou le miracle avant l'an Mil.

Or, dans le contexte du premier IXe siècle, la réforme dans les royaumes francs est un acte d'autorité explicite : toute modification des usages est imposée par l'évêque, dont le rôle premier est de dire et redire le droit et le vrai. Les réformes sont à la fois le but *et le moyen* d'une restructuration de l'Église autour de la personne de l'évêque, relais de l'autorité royale et impériale. L'hagiographie – est-elle l'arme des faibles ? – n'a pas à première vue de rôle incitatif à jouer. En revanche, et à condition de la soumettre à un examen plus minutieux, on constate qu'elle peut enregistrer des réticences : elle témoigne des réactions, parfois hostiles, que suscitent les grandes réformes de l'Église franque. Les *Vitae* composées par Alcuin, par exemple, pourraient porter la trace du désaveu de l'abbé de Saint-Martin devant la politique de conversion menée par Charlemagne : le portrait de saint Willibrord en prédicateur non-violent serait une réprobation devant une christianisation de la Saxe davantage par la violence que par la douceur[22]. La *Vie de saint Willibrord* est-elle réformatrice ? Elle l'est dans la mesure où elle vise et espère la conversion de son public ; mais elle l'est à mi-voix et par la distance prise avec les modèles antérieurs de missionnaires. C'est le

20. Le cas est net pour le dossier hagiographique de saint Thierry, abbé fondateur du Mont d'Or, et pour saint Basle de Verzy (voir M.-C. Isaïa, *Remi de Reims*, Paris, 2009, p. 590-599).

21. Sur la dimension historiographique de l'hagiographie, voir T. J. Heffernan, « Christian Biography : Foundation to Maturity », dans D. Mauskopf Deliyannis éd., *Historiography in the Middle Ages*, Leyde, 2003, p. 115-156 ; à comparer avec M. Van Uytfanghe, « L'hagiographie, un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta Bollandiana*, 111 (1993), p. 135-188, qui insiste davantage sur l'altération de l'histoire au profit d'une stylisation des faits et des vertus, dans un but apologétique.

22. I. Wood, *The Missionary Life : Saints and the Evangelisation of Europe, 400-1050*, Londres, 2001, p. 87-89.

jeu de l'intertextualité et des omissions qui donne à une *Vie*, de facture sinon très classique, son caractère (ré) novateur. Avec cette esquisse chronologique à l'esprit, on peut revenir à l'observation première, l'intense activité réformatrice dans le diocèse de Lyon au cours des années 790-840 et l'absence de compositions hagiographiques contemporaines. Elle confirme que la première renaissance carolingienne est, à Lyon comme ailleurs, d'abord affaire d'institutions, de relèvement du temporel et de règlements. A-t-elle néanmoins enregistré l'écho de ces réformes ? Peut-on, par l'hagiographie, connaître le degré d'adhésion idéologique et spirituelle des hommes qu'elle a concernés ?

Les Vies *carolingiennes à Lyon*

Un premier travail d'établissement du *corpus* hagiographique lyonnais à l'époque carolingienne dans le diocèse de Lyon serait le préambule nécessaire avant de répondre à ces questions. Or, ce travail est compliqué par l'absence d'études ponctuelles de datation des dossiers hagiographiques depuis la synthèse d'A. Coville, mais aussi par des incertitudes dans la tradition de ces documents : la plupart ont été transmis par l'intermédiaire du jésuite P.-F. Chifflet (1592-1682), qui livra aux premiers Bollandistes des textes résumés ou retouchés, tirés de bréviaires aujourd'hui disparus[23]. Même avec ses lacunes, ce relevé montre un véritable désintérêt pour le genre hagiographique : on ne peut retenir pour la période carolingienne que deux textes, la *Passion de saint Rambert*, composée vers 750-790, raconte comment un grand laïc est exilé puis assassiné sur ordre d'Ébroïn au VIIe siècle ; la *Vie de saint Galmier*, composée longtemps avant 875, fait l'éloge d'un humble forgeron, Galmier/Baldomer. Contemporain de l'évêque Gaudricus et de l'abbé Viventius (VIIe siècle), Galmier aurait été installé par ce dernier à Saint-Just, avant d'y être élevé au diaconat, puis inhumé. Ses reliques guérissent les malades. À cette moisson très peu abondante de textes connus et à peu près datés, on ne peut pas joindre les *Acta* de saint Ennemond : il s'agit bien d'une réécriture carolingienne du IXe siècle, mais elle glose un

23. Voir en ce sens le commentaire liminaire à l'édition par G. Henskens de la *Vie de saint Galmier*, AASS Feb. III, 1865, p. 688-689. Le poids de l'intervention du père Chifflet est étudié en détail dans le cas problématique des *Acta sancti Annemundi* (BHL 506), J. PÉRIER éd., AASS Sept. VII, p. 744-746 (1760), p. 694-697 (1867), qui sont une compilation réalisée par P.-F. Chifflet à partir de manuscrits d'intérêt très divers : voir A. COVILLE, *Recherches*..., p. 366-375, et l'étude de P. FOURACRE et R. A. GERBERDING, *Late Merovingian France. History and Hagiography 640-720*, Manchester, 1996, p. 166-179. Pour une présentation du projet hagiographique du père Chifflet, voir M. COENS, « Le plan d'une hagiographie de la Franche-Comté et des régions voisines par Pierre-François Chifflet en 1627 », *Analecta Bollandiana*, 83 (1965), p. 23-49. Parmi les papiers de Chifflet, Paris, BnF, Baluze 144, f° 212v est la description d'un recueil hagiographique de Saint-Claude qui contient l'essentiel du sanctoral lyonnais.

noyau mérovingien indissociable[24]. Il faut aussi renoncer à inclure la *Vie de saint Lambert*, évêque de Lyon et abbé de Fontenelle, dont un fragment est reproduit par G. Henskens d'après Luc d'Achery[25]. L'existence d'une *Vie de saint Lambert* au milieu du IXe siècle est bien garantie par la *Chronique des abbés de Fontenelle* qui y renvoie[26], mais en l'état, elle ne dit rien de l'action de Lantbert/Lambert à Lyon, où il n'est l'objet d'aucune mention dans les martyrologes. Enfin, composée avant 970, la *Vie de saint Loup archevêque de Lyon*[27] n'est fondée sur aucune connaissance précise de cet évêque, attesté au VIe siècle : elle raconte comment le jeune homme a été choisi par le roi Sigismond pour être évêque de Lyon alors qu'il menait une vie de type érémitique. Le maniérisme étymologique du document, l'ignorance d'Heiric d'Auxerre qui mentionne l'épitaphe de Loup à Auxerre sans connaître sa *Vita*[28], l'intervention importante du roi des Burgondes, Sigismond, dans la carrière de l'archevêque, l'apparition de Loup dans les interpolations du rapport de Leidrade au cours des années 970, sont autant d'éléments qui laissent penser à une rédaction contemporaine du premier siècle du royaume rodolphien (ca. 888-970)[29]. Elle est donc exclue de notre étude, au profit de la *Passion de saint Rambert* puis de la *Vie de saint Galmier*.

La Passion de saint Rambert *et la réforme du monastère Saint-Rambert*

La *Passion de saint Rambert* raconte le destin fatal d'un fils de la noblesse franque, coupable d'avoir comploté l'assassinat du maire du palais, Ébroïn. Démasqué avec ses complices, il est simplement condamné à l'exil grâce à l'intercession de saint Ouen, évêque de Rouen. L'auteur laisse entendre que c'est une manœuvre d'Ébroïn pour éloigner Rambert. De fait, après des années de retraite qui ont donné à Rambert l'occasion de regretter sa vie de grand laïc et de se purifier dans la pénitence, Ébroïn ordonne de mettre à mort le martyr, exécuté d'un coup de lance. Ses bourreaux demandent à des paysans de l'inhumer : le corps est placé dans le portique d'une église Saint-Genès, où saint Domitien est

24. P. FOURACRE et R. A. GERBERDING, *Late Merovingian*... (voir en particulier note 12, p. 170, note 13, p. 173, et note 37, p. 180) ; voir aussi le compte rendu de cet ouvrage dans *Analecta Bollandiana*, 117 (1999), p. 428.

25. AASS April. II, 216-217.

26. « [...] comme cela a été exactement consigné dans les hauts faits de cet abbé Lantbert » (dans *Chronique* 6, 2, éd. P. PRADIÉ, p. 78-79), à propos d'une donation en faveur de Fontenelle obtenue par Lantbert du roi Childéric et de la reine Blichilde.

27. Éd. J. PÉRIER, AASS Sept. VII, 84-85 ; voir A. COVILLE, *Recherches*..., p. 316-317.

28. N. DEFLOU-LECA, *Saint-Germain d'Auxerre et ses dépendances (Ve-XIIIe siècle)*, Saint-Étienne, 2010, p. 131, note 30, qui renvoie aux *Miracula* d'Heiric d'Auxerre, I, 38 et II, 122.

29. Pour dater les interpolations du rapport de Leidrade et l'apparition de l'évêque Loup dans l'histoire du monastère de l'Île-Barbe, voir M. RUBELLIN, « Les monastères du diocèse de Lyon : le poids de l'héritage carolingien ».

enterré. Pendant quatorze années, il n'accomplit aucun miracle. Puis, comme les signes se multiplient, les reliques sont déplacées à l'intérieur du sanctuaire.

Une juste compréhension de la *Passion de saint Rambert*[30] commence par l'élucidation de son contexte de rédaction. Or, la datation repose sur deux diagnostics opposés. L'éditeur, Bruno Krusch, observe d'abord que l'auteur ignore tout ce que le diacre Florus connaît de saint Domitien, patron de l'oratoire où Rambert est inhumé[31]. Comme les deux recensions du martyrologe de Florus datent des années 830-840, la *Passion* doit dater d'avant les années 830[32]. C'est un argument *a silentio*, mais il a peu d'importance car, du fait d'une langue que Krusch estime peu touchée encore par la réforme carolingienne, la *Passio* ne peut de toute façon pas, pour lui, être placée ailleurs que dans la première moitié du IXe siècle. De plus la *Passio* dépend de la *Passion de saint Léger* écrite par Ursin; pour B. Krusch, qui croit qu'Ursin est un auteur carolingien, c'est renvoyer *ipso facto* la *Passio* au IXe siècle. Or, cette datation du texte d'Ursin a été souvent critiquée[33], mais ne fait pas l'objet d'un nouveau consensus. Une école, dont Marieke Van Acker est le point d'aboutissement, considère qu'il faut faire confiance à Ursin et placer son œuvre juste avant le décès d'Ansoald, évêque de Poitiers en 700[34]. Paul Fouracre estime de son côté qu'elle date du second VIIIe siècle[35], à cause de l'utilisation par Ursin de passages des *Continuations* de Frédégaire. Ce fait est reconnu par I. Wood[36] et ses successeurs, qui n'en tirent pas toutes les conclusions nécessaires: si «Ursin» utilise bien le remaniement de Frédégaire, l'*Historia vel Gesta Francorum*, alors, selon les travaux de R. Collins[37], il n'écrit pas avant 751. On voit que la datation de la *Passion de saint Rambert* repose sur une série de conclusions emboîtées, qui réclament toutes d'être encore pesées; disons que l'histoire de la composition du texte le situerait après 751. De son côté, Walter Berschin a expliqué que la *Passion de*

30. *Passion de saint Rambert* (BHL 7058), éd. B. KRUSCH, Hanovre-Leipzig, 1910 (MGH *SS rer. Merov.*, V), p. 209-211.

31. Voir l'introduction, p. 207-208.

32. D. J. DUBOIS, et G. RENAUD, *Édition pratique...*, p. 118 pour la notice de «saint Domitien abbé»; celle-ci évoque la transformation de la vie érémitique de Domitien en vie cénobitique (voir *infra*).

33. J.-Cl. POULIN, «Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VIIe-milieu IXe siècle)», *Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest*, 14 (1977-1978), p. 167-200.

34. M. VAN ACKER, *Ut quisque rustici et inlitterati hec audierint intellegant. Hagiographie et communication verticale au temps des Mérovingiens (VIIe-VIIIe siècles)*, Turnhout, 2007, p. 148-150, pour un bilan historiographique succinct sur la datation.

35. P. FOURACRE, «Merovingian history and merovingian hagiography», *Past and Present*, 127 (1990), p. 3-38 (p. 14-15, surtout note 37).

36. I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, p. 226.

37. R. COLLINS, *Die Fredegar-Chroniken*, Hanovre, 2007 (MGH Studien, 44).

saint Rambert datait nécessairement des temps mérovingiens[38], pour des raisons linguistiques (un latin faible) et surtout thématiques : la sainteté de Rambert est moins fondée sur des vertus chrétiennes – Rambert est un assassin, au moins en intention – que sur l'illustration de sa naissance. L'accord s'est donc fait autour de cette datation haute dans l'album *Saint Rambert* paru en 1995[39] : Cécile Treffort y invoque « le latin relativement altéré » de la *Passio* et renvoie à W. Berschin pour une datation mérovingienne, de la première moitié du VIIIe siècle[40]. Faisant confiance lui aussi à la datation de W. Berschin, Martin Heinzelmann a inclus la *Passio* dans le corpus d'étude de ses *Studia sanctorum*[41] parmi des textes mérovingiens, mais avec une réelle perplexité : il observe que la *Passio* présente un modèle carolingien d'éducation. Le jeune Rambert est en effet élevé (*nutritus*) avec résidence et formation militaire dispensée au palais. C'est la « première mention dans l'hagiographie mérovingienne d'une formation militaire à la cour… cette réalité ne se retrouve qu'implicitement chez les hagiographes avant l'époque carolingienne »[42].

Ce jugement nuancé, qui respecte l'originalité de la source, ne fait qu'accroître notre étonnement : la *Passion* date-t-elle du VIIIe siècle mérovingien (avant 751) ou du VIIIe siècle carolingien ? Sa langue est, dans le détail, moins barbare qu'inadaptée. Si quelques tournures restent peu classiques ou maladroites[43], rien n'autorise en tout cas à la juger décadente : le vocabulaire est parfois recherché[44] ; les mots peuvent être employés dans leur acception poétique[45], ou tirés directement

38. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Stuttgart, vol. II : *Merowingische Biographie*, 1988, p. 78-80.

39. A. BAUD et *al.* éd., *Saint Rambert. Un culte régional depuis l'époque mérovingienne*, Paris, 1995 (voir notamment les chapitres de C. Treffort et le bilan sur la datation de la *Passion*, p. 132).

40. Mais, p. 134, la traduction de la *Passion* est placée sous le titre « seconde moitié du VIIIe siècle ».

41. M. HEINZELMANN, « *Studia sanctorum*. Éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », dans M. SOT éd., *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990, p. 105-138 (texte 43, p. 115).

42. *Ibid.*, p. 121.

43. L'emploi de *fortia* dans « gerebat fortia seculi » (chap. 2) ; l'idée de « redere de scelere » (cap. 6) avec un sens assez local (« se retirer du lieu du crime ») ; la répétition des composés de *ducere* n'est pas très heureuse : « deducentes […] se ducentibus […] ad mortem deducerent […] » (*Passio Ragneberti*, chap. 6).

44. Des « pièges » (*tendiculum/a*) sont tendus au saint : « malivolorum tendicula […] proterva » (*Passio Ragneberti* chap. 3) ; son corps est « confié au tombeau » : « mandatum sepulc(h)ro » (chap. 6) ; *cultor* au sens propre d'*agricola* (chap. 6) ; *mors immatura*, « une mort prématurée » (chap. 7).

45. *Ibid.*, 4 : « in exilium trusus ».

de poèmes ; l'auteur utilise aussi des synonymes pour éviter les répétitions[46]. Il sait réécrire les citations bibliques pour en faire des formules plus ramassées[47]. La *Passion de saint Rambert* n'est pas l'œuvre d'un grand écrivain, mais d'un prêtre, si l'on en croit son usage réflexe de réminiscences liturgiques[48]. Il en a les lectures : pour désigner l'apôtre Paul, il utilise une périphrase familière aux *Moralia* de Grégoire le Grand et présente dans les *Homélies sur l'Évangile* de Bède, *iuxta vocem praedicatoris egregii*[49]. Parfois, il essaie une construction avec enchâssements[50] ou des périodes un peu développées, comme dans la description des crimes d'Ébroïn : à l'élévation des serviteurs de l'État, qui sont compétents par naissance, l'auteur oppose la bassesse des sbires d'Ébroïn, dont les familles sont sans noblesse ni pouvoir[51]. Le tout manque de souffle. Le chapitre 8 donne une bonne idée de ce contraste entre l'élévation recherchée et le but réellement atteint :

> Et parce qu'en grec *oleum* signifie miséricorde, Dieu a accordé que des lampes qui sont placées sur le tombeau de saint Rambert coule l'huile jusqu'à ce jour. C'est dire qu'on peut comprendre à propos de cette huile ce que dit le bienheureux apôtre Jacques quand il déclare : « Si l'un de vous est affligé par la maladie, qu'on le conduise aux prêtres, pour qu'ils prient sur lui, après l'avoir oint d'huile, parce que la prière de la foi sauvera le malade. » Si quelqu'un est handicapé par une infirmité quelle qu'elle soit, accablé par la maladie, aussitôt qu'il a été enduit par cette même huile de cette église, de la main des fidèles, il recouvre sa santé première[52].

On trouve dans ce chapitre à la fois l'ambition de celui qui recourt à une pseudo-étymologie grecque, déjà passée à l'état de lieu commun patristique, mais aussi le désir de filer une métaphore autour de l'huile et des lampes, métaphore qui

46. *Carnificibus* repris par *gladiatoribus* (*Passio Ragneberti*, 6), rappelle directement les *Étymologies* d'Isidore de Séville (lib. 10, § 159) : « Lanista, gladiator, id est carnifex ».

47. Jeu sur Rm. 11, 33 en *Passio Ragneberti*, 7.

48. L'oraison « qui in omnium sanctorum est virtute mirabilis » (*Passio Ragneberti* cap. 1) est commune au sacramentaire d'Angoulême (768-781) (éd. P. de SAINT-ROCH, Turnhout, 1987, rubrique 171), au sacramentaire de Gellone (ca. 790 ?) (éd. A. DUMAS, Turnhout, 1981, rubrique 1636), et à celui d'Autun (av. IXe siècle) (éd. O. HEIMING, 1984, rubrique 1036) pour la fête de saint Clément martyr.

49. BÈDE, *Homélies sur l'Évangile*, éd. D. HURST, Turnhout, 1955, p. 1-378 (lib. II, hom. 15, l. 338). Pour Grégoire le Grand, outre deux occurrences dans le *Registre*, voir la citation exacte dans les *Moralia in Iob*, lib. 20, § 16, l. 39, éd. M. ADRIAEN, Turnhout, 1979-1985.

50. « tendicula [...] proterva » qui entoure « planta calcaret » (voir *Passio Ragneberti*, 3).

51. *Passio Ragneberti*, 3 : « Il n'avait d'autre soin, quand il voyait l'un ou l'autre de ces Francs, par l'élévation de ses origines et de sa naissance, mettre sa noblesse au service de ce monde, que de les tuer ou de les pousser à l'exil, de les soustraire à la vie publique, pour soumettre leurs honneurs à d'autres qui, empêtrés dans leur veulerie, affaiblis par leur bêtise, ou du fait de la bassesse de leur famille, n'oseraient pas s'opposer à ses ordres impies. »

52. *Ibid.*, 8.

s'enlise puisque du sens spirituel élevé, qui accompagne d'ordinaire le glissement plus ou moins volontaire *d'eleos* à *elaion*, on arrive à un sens très concret : il y a de l'huile, elle coule, et elle guérit par application cutanée[53].

Pour la datation, le tableau initial du palais, et plus généralement du pouvoir royal, est plus intéressant que cette description un peu impressionniste de la langue et de la culture de l'auteur. L'hagiographe situe d'abord l'éducation du jeune Rambert dans l'*aula palatii*, expression beaucoup plus rare que l'*aula regis*. C'est peut-être un emprunt à la *Vie de saint Ouen*[54], mais l'expression rappelle surtout le remplacement de la *curia regis* par le « sacré palais » des sources carolingiennes, décliné en *aula sacri palatii*[55]. L'équilibre politique dans ce palais est peu mérovingien ; Ébroïn, le criminel, y remplit le *majordomatus*, la « fonction de maire du palais », expression relativement tardive, puisqu'elle n'apparaît qu'avec la deuxième moitié du VIIIe siècle[56]. Il est aussi question d'Ébroïn comme d'un « prince », *princeps*. Or, qu'Ébroïn fasse partie, au pluriel, « des princes », des grands, c'est courant – ainsi dans la *Vie de sainte Bathilde*[57] par exemple ; mais qu'il soit *le princeps* ressemble à une projection rétrospective, à partir de la création du principat pippinide[58]. Elle n'existe à ma connaissance, au VIIIe siècle, que dans la *Vie de saint Philibert de Jumièges*[59]. Ce principat tourne bien sûr à la tyrannie. Or, parler d'Ébroïn comme d'un tyran[60] est à nouveau assez rare : il faut attendre les premières *Annales de Metz* (av. 805)[61] et bien sûr la *Passion de saint Léger* par Ursin pour l'application du terme à Ébroïn. Enfin, le portrait du tyran lui-même est relativement original : on le sait dévoré par l'avarice selon la

53. Sur l'usage de cette paronomase, voir en dernier lieu P. BERNARD, *Transitions liturgiques en Gaule carolingienne. Une traduction commentée des deux « lettres » faussement attribuées à l'évêque Germain de Paris*, Paris, 2008, p. 417-419.

54. *Vita Audoini episcopi Rotomagensis*, éd. W. LEVISON, Hanovre-Leipzig, 1910 (MGH *SS rer. Merov.*, V), 4, p. 556.

55. M. DE JONG, « *Sacrum palatium* et *ecclesia*. L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840) », *Annales HSS*, 58 (2003/6), p. 1243-1269.

56. Par exemple dans l'*Historia Francorum* (« *Continuation* de Frédégaire »), éd. B. KRUSCH, Hanovre, 1885 (MGH *SS rer. Merov.*, II), p. 170.

57. *Vita sanctae Bathildis*, 5, éd. B. KRUSCH, Hanovre, 1885 (MGH *SS rer. Merov.*, II), p. 487.

58. *Passio Ragneberti*, 4 : « feralia praecepta Ebroini principis ».

59. *Vita Filiberti*, éd. W. LEVISON, Hanovre-Leipzig, 1910 (MGH *SS rer. Merov.*, V), 1910, p. 583-606 (§ 10, p. 591 : « Cum vir Dei pro causa monasterii ad Ebroino Francorum principe vellit quendam monachum distinare »). La *Vie* est datée par l'éditeur de la fin du VIIIe siècle ou du début du IXe siècle. La datation semble inutilement tardive : voir J. HOWE, « SHG VII : The Hagiography of Jumièges », dans M. HEINZELMANN éd., *L'Hagiographie du haut Moyen Âge en Gaule du Nord. Manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart, 2001 (Beihefte der Francia, 52), p. 117, qui la situerait plus volontiers au milieu du VIIIe siècle.

60. *Passio Ragneberti*, 6 : « implerent mandata tiranni ».

61. Voir *Annales mettenses*, éd. B. DE SIMSON, Hanovre-Leipzig, 1905 (MGH, *SS rer. Germ.*, 10), pour l'année 688, p. 6.

Passion de saint Léger, on le trouve ici « né d'une famille de basse extraction[62] », ce qui est une invention tardive et pro-pippinide. Le tableau des institutions peut donc faire pencher en faveur d'une date carolingienne : la *Passion de saint Rambert* appartiendrait bien au contexte de l'affirmation pippinide, après 751.

Il reste délicat néanmoins de renouer avec l'appréciation de Krusch et de repousser jusqu'au IXe siècle la rédaction de la *Passion*, à cause de ce que devient Saint-Rambert en Bugey : la restauration de la vie monastique à Saint-Rambert est accomplie précocement sous Leidrade. L'évêque inventorie peu avant 814 les signes matériels de la prospérité de l'établissement, prospérité confirmée par l'inscription de cinquante moines de Saint-Rambert au livre de confraternité de Reichenau. Les fragments subsistants de ce qui a dû être une bibliothèque monastique importante laissent deviner une activité de copie peu routinière dès les années 800, en lien étroit avec la cathédrale[63]. Or la *Passion* ne garde aucune trace de ces bouleversements institutionnels. Elle ignore tout de cette vocation monastique comme d'un lien privilégié avec la cathédrale. Elle décrit plutôt à Saint-Rambert le fonctionnement d'une basilique de pèlerinage fréquentée par de nombreux laïcs. Le corps de Rambert est placé au plus près des reliques de saint Domitien, vénérées selon un dispositif bien connu de l'auteur. Or le public auquel s'adresse la *Passio*, scandée par une prose rimée destinée à être entendue, est bien celui des fidèles qui « se rendent dans la chapelle de l'église[64] » et viennent auprès des reliques chercher l'huile et la guérison que peuvent conférer des prêtres. À l'intérieur de l'église, un petit édifice (*analogium*), sans doute en bois, signale les reliques de saint Domitien ; c'est là qu'est installé le tombeau de saint Rambert[65]. À ce public laïque, l'auteur propose le modèle d'un laïc dont les vertus n'ont rien d'exemplaire – Rambert a réellement projeté d'assassiner Ébroïn – mais qui s'est soumis à la pénitence de sept années que lui a imposée un prêtre[66]. Au total, la *Passion de saint Rambert* ne laisse pas imaginer le développement d'un monastère régulier à l'endroit où sont vénérées des reliques, proposées en libre accès à des laïcs encadrés par des prêtres dans un contexte rural. Rappelons

62. *Passio Ragneberti*, 3 : « ex infimo genere ortus ». Sur cette origine humble, une calomnie tardive, voir P. Fouracre, « Merovingians, mayors of the palace and the notion of a low born Ebroin », *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 57 (1984), p. 1-14.

63. F. Dolbeau et R. Etaix, « Fragments de manuscrits... ».

64. Par exemple *Passio Ragneberti*, chap. 1 : « augmentum capere dinoscitur devota mens fidelium/dum ecclesiae frequentans oraculum/audit miracula martirum/per ostensionem virtutum ».

65. *Ibid.*, chap. 7 : « [...] a fidelibus est inde translatus in aecclesiae templum, iuxta sancti Dei analogium constitutus ». Cet usage d'*analogium* est connu depuis Grégoire de Tours : voir le *Liber in gloria confessorum*, éd. B. Krusch, Hanovre, 1885 (MGH *SS rer. Merov.*, I, 2), p. 294-370 (chap. 36, p. 320).

66. *Passio Ragneberti*, 7 : « Sacerdos ille, qui eius confessionem susceperat, dum in exilio erat, VII annorum curriculo paenitentiam agendam indixerat » (avec un usage technique de *confessio*).

que Saint-Rambert pouvait accueillir les enfants de l'aristocratie locale pour leur dispenser leurs premiers rudiments au cours des années 780 environ[67]: l'établissement a tout d'une collégiale secondaire et c'est sous ces traits qu'il est décrit dans la *Passion*, sans abbé, ni clôture, sans règle ni communauté de frères, pas plus autour des reliques que parmi les auditeurs attendus du texte hagiographique.

Reste à comprendre comment pouvait être lue cette *Passion de saint Rambert* dans la communauté monastique réformée. Comment ces hommes, nouveaux moines mais anciens clercs, dont Leidrade se félicite qu'ils soient « revenus » à la norme régulière – norme qu'il leur a vraisemblablement imposée avec l'autorité de l'ordinaire en sus – pouvaient-ils recevoir cette histoire de leurs origines cléricales ? La survie de cette *Passion* ancienne, le fait qu'elle n'ait pas été remplacée malgré la réforme, suggère qu'elle offrait précisément à tous un compromis acceptable. Rambert, en effet, est lui-même un homme poussé de la vie laïque vers un mode de vie de plus en plus monastique. Dans son exil, l'hagiographe rappelle que Rambert était devenu pour ainsi dire un moine, c'est-à-dire un homme qui n'appartient plus à ce monde et s'y considère comme un étranger. Puis il commente :

> Ceci s'accomplit sous l'effet de la clémence de Dieu, dont le jugement assainit ce que cache le cœur ; ainsi, la sentence de mort n'étant pas exécutée, le serviteur de Dieu par la pénitence s'est purgé ; ainsi, durant les quelques années qu'il passa dans l'éloignement de l'exil, il tourna entièrement son cœur vers le Seigneur ; et la chambre de son cœur que la fréquentation du monde avait salie, il la lava par ses larmes et ses prières[68].

Tout ici est emprunté à la tradition monastique : l'éloignement du siècle corrupteur, l'attention au cœur comme lieu de la conversion et de la conversation avec le Seigneur, le recours à la prière et aux larmes comme moyens excellents de pénitence. Les moines de Saint-Rambert pouvaient y reconnaître l'esprit de leur nouvel état. De plus, toujours dans la logique de la *Passion*, il est assez évident que Rambert n'a pas souhaité cette relégation ; il n'offre pas un énième portrait de grand laïc écœuré par la corruption terrestre : c'est seulement parce qu'il a été soupçonné d'assassinat qu'il est contraint à l'éloignement et au silence et le Seigneur, qui sait saisir toutes les occasions, lui ouvre alors un chemin inattendu de conversion. L'historien peut essayer de montrer que Rambert avait quitté la

67. C'est à Saint-Rambert que fut formé Anségise, plus tard abbé de Fontenelle (822-833). Il n'est alors qu'un élève laïque, puisque c'est à Fontenelle qu'il reçut la tonsure. Voir la *Chronique des abbés de Fontenelle. Texte établi, traduit et commenté par P. Pradié*, Paris, 1999, 13, 7, 1. p. 83-84, et la traduction p. 183. Sur la carrière d'Anségise, voir P. DEPREUX, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, Sigmaringen, 1997, p. 104-106.

68. *Passio Ragneberti*, chap. 5.

cour de son plein gré parce qu'il savait que le Bugey serait pour lui une zone frontière où trouver refuge et assistance[69]. Ce n'est pas ce que dit l'hagiographe, qui insiste au contraire sur le caractère contraint de l'exil, sanction imposée à Rambert. Nous sommes ici assez loin du discours hagiographique, s'il faut entendre par cette expression la mise en évidence de vertus héroïques ; nous sommes en revanche assez près d'un exemple de conversion forcée d'un laïc à l'état monastique qui tourne à l'avantage du pseudo-moine. C'est l'histoire même de saint Rambert. De plus, ce moine sans communauté ni tonsure meurt providentiellement à côté d'un oratoire fondé par saint Domitien. L'hagiographe attache de l'importance à cette filiation spirituelle qui fait de Rambert un ermite qui s'ignore : au chapitre 6, il raconte comment Rambert fut emmené par ses bourreaux

> dans quelque endroit désert des confins du Lyonnais et du Jura. Ceux qui le conduisaient, dans leur ignorance, arrivèrent de nuit à cet endroit qu'on appelle *Bebron*, où le serviteur de Dieu Domitien, sous l'habit religieux, avait construit un petit oratoire en l'honneur de saint Genès martyr, au temps où dans cette même solitude, il avait vécu à l'exemple des saints pères ermites[70].

Littéralement, le destin de Rambert était préfiguré par ces deux prédécesseurs, le martyr d'Arles Genès, qui annonce sa mort brutale, et saint Domitien ermite.

La *Passion de saint Rambert* n'est pas un texte de circonstance : elle n'a pas été composée au moment où Leidrade imposait aux clercs du Bugey la nouvelle norme de la règle bénédictine. Bien qu'elle rappelle une histoire des origines de la communauté qui insiste sur son caractère de basilique rurale desservie par des prêtres, elle a été conservée sans retouches apparentes, peut-être parce qu'elle peut être envisagée à deux niveaux : par l'itinéraire spirituel de Rambert lui-même, la *Passion* propose un modèle de vie monastique, avec une insistance toute particulière sur l'importance de la retraite et de l'obéissance. Jusque dans sa mort, Rambert est présenté comme un homme soumis au clergé : il s'abstient d'accomplir des miracles tant qu'il n'a pas achevé la pénitence qu'un prêtre lui a imposée[71]. Mais en même temps, la *Passion* décrit la réalité héritée du VIIe siècle, l'existence d'une basilique de pèlerinage rurale desservie par des clercs et fréquentée par des laïcs qui y reçoivent une instruction sommaire. Pour les hommes de Saint-Rambert, c'est une mémoire collective qui reste vive, digne de respect, et peut-être l'expression de leur résistance à l'effort de réforme. Pour parler de « résistance », il faudrait néanmoins pouvoir s'assurer que ce conservatisme liturgique était conscient, voire militant – mais comment

69. Commentaire en ce sens de C. Treffort dans A. Baud *et al.* éd., *Saint Rambert*..., p. 25.
70. *Passio Ragneberti*, 6.
71. Voir *supra*, note 68.

être sûr qu'il ne relève pas simplement de l'attachement routinier à un texte hérité ? Des martyrologes composés à Lyon vient une réponse assez précise. Ni l'Anonyme lyonnais, ni Florus ne mentionnent l'existence de saint Rambert ; or il semble assez établi que la *Passion* était bien rédigée *avant* l'établissement de ces grandes compilations hagiographiques. Le rapport de Leidrade, la circulation des manuscrits, impliquent qu'on travaillait, à la cathédrale, au rattachement plus étroit de Saint-Rambert sous l'autorité épiscopale. Le silence de ces deux martyrologes historiques relève donc vraisemblablement de l'omission volontaire. À la place de saint Rambert, le diacre Florus rappelle l'histoire de saint Domitien, en des termes qui méritent d'être cités :

> Dans le diocèse de Lyon, au lieu qu'on appelle aujourd'hui vallée de la *Vebronna*, *depositio* du très-bienheureux homme de Dieu Domitien abbé, qui le premier mena en ce lieu la vie érémitique : comme il s'était adjoint des hommes nombreux pour le service de Dieu, il institua un monastère. Resplendissant de nombreuses vertus, puissamment renommé pour ses miracles, il rejoignit ses pères au terme d'une vieillesse édifiante[72].

Par comparaison avec la vie de Domitien, selon la *Passion de saint Rambert*, on voit que Florus a ajouté deux éléments décisifs : Domitien porte désormais le titre d'abbé ; il est vanté pour la transformation de son agrégat initial de disciples en une communauté organisée, un *monasterium*. À l'histoire des origines cléricales de la *Passio*, le martyrologe de Florus oppose donc une histoire des origines plus reculées encore : avant Rambert, il y avait à « Saint-Genès » une abbaye fondée par Domitien. Rambert est le témoin d'une époque de décadence, et la conversion de Saint-Rambert en monastère bénédictin une véritable *renovatio*, un retour à la perfection initiale. Devant ce parti-pris de Florus, porte-parole d'Agobard, on devine que l'attachement des néo-moines du Bugey à la *Passion* de Rambert et à ce patron particulier n'est pas un choix innocent : la *Passion de saint Rambert* n'est pas un texte hagiographique réformateur, mais l'usage continu de ce texte malhabile et archaïque à l'époque carolingienne peut traduire une résistance à la réforme.

Les chanoines de Saint-Just et l'absence de réforme

Après avoir opposé la pratique hagiographique surtout réglementaire et uniformisatrice de la cathédrale à la résistance passive d'une communauté réformée, exprimée par l'attachement à une hagiographie archaïque, on peut peut-être mieux comprendre ce qui s'est joué à Saint-Just au cours du IXe siècle. L'histoire de Saint-Just, nécropole des évêques de Lyon avant Saint-Nizier et

72. J. DUBOIS et G. RENAUD, *Édition pratique*..., p. 118.

parfois en concurrence avec celle-ci, sort du silence des sources au IXe siècle, au moment de l'inscription de quinze chanoines et du chorévêque qui en a la responsabilité dans le livre de confraternité de Reichenau vers 830[73]. Une notice de 868 mentionne ensuite la « restauration » de Saint-Just par le chorévêque Auduin, grâce à la générosité de l'évêque Rémy : les deux églises de Saint-Irénée et de Saint-Just sont alors confiées à la desserte d'un chapitre unique de chanoines[74]. C'est dire que Saint-Just, qui n'est pas mentionnée dans le rapport de Leidrade, a échappé à la première étape de la réforme lyonnaise. À l'écart de la réforme, la communauté a apparemment périclité avant 868. Sur quels textes hagiographiques Saint-Just a-t-elle fondé son identité ?

Les chanoines de Saint-Just célèbrent d'abord la mémoire d'un certain saint Galmier, dont ils conservent les reliques. Sa *Vie* (*BHL* 899) est difficile à situer, même approximativement ; dans la forme éditée par G. Henskens, il s'agit en effet d'un abrégé réalisé par P. Chifflet à partir d'un bréviaire de Saint-Just. La présence de cette *Vie* dans un légendier, aujourd'hui conservé à la bibliothèque municipale de Chartres[75], implique néanmoins qu'elle a été rédigée avant le dernier quart du IXe siècle, qui coïncide à Lyon avec la fin de l'épiscopat de Rémy (m. 875). Cependant, le portrait de Galmier y revêt une allure peu carolingienne : il ne peut s'agir d'un chanoine sur le modèle de l'*Institutio canonicorum*. Depuis son adolescence, Galmier, apprenti-forgeron, vit dans la pauvreté matérielle choisie et une forme de louange continuelle, de prière du cœur, qui repose sur la répétition de la formule : « Au nom du Seigneur, rendons toujours grâce à Dieu. ». À l'occasion d'une visite à *Auditiacum* où réside Galmier, Viventius, abbé de Saint-Just, remarque le forgeron et l'engage à le suivre : il l'installe à Saint-Just où Galmier partage sa vie entre la louange de Dieu et les aumônes à tous, oiseaux compris qu'il nourrit de sa main. L'évêque de Lyon Gaudricus lui impose alors de devenir sous-diacre, à son corps défendant. Sa tombe est le lieu de nombreuses guérisons. Au total, le portrait du saint dans la *Vie de saint Galmier* est opposé à l'idéal promu à Aix. *L'Institutio* prévoit des dortoirs et des réfectoires communs, là où Galmier possède sa propre cellule, où il prend apparemment ses repas (§ 5)[76]. Pour le vêtement, *l'Institutio* prêche davantage de modération dans l'ascèse[77], alors que la pauvreté volontaire du saint pour l'habit et les chaussures

73. N. GAUTHIER et J.-Ch. PICARD éd., *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle*, IV : B. BEAUJARD éd., *Province ecclésiastique de Lyon*, 1986, p. 28.

74. *Cartulaire lyonnais* I, éd. M.-C. GUIGUE, Lyon, 1885, n° 3, p. 6-8.

75. Chartres, BM, 63 (115 1/G), f. 110v-112r. On y trouve exclusivement des saints masculins, qui ne sont pas rangés dans l'ordre du calendrier, ni par grade ; certains intéressent la région de Lyon au sens large (Aunaire d'Auxerre, Pantaléon de Nicomédie, Galmier).

76. *Institutio canonicorum*, 117, éd. A. WERMINGHOFF, Hanovre-Leipzig, 1906 (MGH *Conc.*, II, 1), p. 398.

77. Par exemple *Institutio canonicorum*, 124, *éd. cit.*, p. 405.

est vantée. Galmier se livre à une prière continuelle, jour et nuit, qui n'est pas la prière d'un professionnel mais prend la forme d'oraisons jaculatoires de jubilation : on sait qu'à Aix, à l'exemple de Lyon, la prière canoniale est bien davantage conçue comme une liturgie publique et communautaire[78]. Pour le reste, l'auteur de la *Vie de saint Galmier* use d'un vocabulaire archaïque : parlant de Viventius, il l'appelle « abbé »[79]. Il conserve donc l'usage, bien attesté pour Saint-Germain d'Auxerre jusqu'au VIIᵉ siècle par exemple, qui consiste à appeler « abbé » le supérieur d'une basilique funéraire[80]. Ce vocabulaire pourrait plaider en faveur d'une date de rédaction assez haute[81].

Si Galmier est le saint vénéré par excellence à Saint-Just par les fidèles lyonnais, il n'est pas l'unique modèle des clercs. Saint-Just est d'abord le lieu d'inhumation de l'évêque de Lyon, Just, mort après 381, dont on a conservé au moins deux *Vies* voisines, une *Vie* brève et un *Vie* longue, généralement tenue pour son amplification[82]. Sans revenir ici sur ce classement relatif, on constate que ce n'est pas la *Vie* longue que retient Florus pour son martyrologe (il mentionne, comme le fait la *Vie* brève, les moines Pafnuce et Macaire comme les modèles de saint Just). C'est une *Vie* dramatique : la vie de Just commence paradoxalement par l'émeute qui le chasse du siège épiscopal de Lyon et qui détermine un changement d'état soudain : « Just qui avait été grand par le sacerdoce, l'exil le rendit plus grand encore. C'est pourquoi il résolut de laisser l'office sacerdotal et de gagner des contrées étrangères, où il se cacherait »[83]. La conversion est radicale : l'ex-évêque s'embarque aussitôt pour l'Égypte où il partage, dans le plus grand anonymat, la vie des Pères du désert :

> Just resplendit parmi ces hommes remarquables, qui brillaient à cette époque dans le désert, par les révélations et les vertus, comme de grands luminaires, saint

78. *Voir Institutio canonicorum*, 133, p. 409.

79. *Vie de saint Galmier*, éd. AASS Feb. 27, 3°: « in monasterio S. Justi Lugdunensis, in quo ipse positus erat abbas ».

80. Sur ce vocabulaire et le contresens qu'il y aurait à en déduire une occupation monastique, voir en dernier lieu N. DEFLOU-LECA, *Saint-Germain d'Auxerre...*, p. 65-66.

81. L'ancienneté du culte (Galmier figure au martyrologe de Bède), le motif des oiseaux familiers qu'on trouve dans l'hagiographie mérovingienne, l'allusion finale aux reliques et aux miracles qu'elles suscitent à Saint-Just – thème absent de l'hagiographie du IXᵉ siècle à Lyon qui est une hagiographie sans topographie chrétienne – plaident aussi en faveur d'une rédaction précoce. Florus enregistre le succès du culte de saint Galmier à Lyon dans la première recension de son martyrologe (au 27 février), dans une notice qui ne reprend pas les termes de la *Vita* ni n'en évoque l'existence.

82. *Vie brève* (BHL 4599), éd. AASS Sept. I, p. 373-374 ; *Vie longue* (BHL 4600), id. p. 374-376. Voir M.-C. ISAÏA, « Saint Just, évêque de Lyon (...374-381...) », *Hagiographica*, 2012, sous presse.

83. *Vie brève*, § 2.

> Macaire, Pafnuce, et tous les autres dont la réputation de sainteté se révélait dans toute sa force à travers l'Orient[84].

Le nom de Pafnuce, abbé de la Thébaïde, se trouve aisément *via* l'*Histoire ecclésiastique* et l'œuvre de Jean Cassien, mais l'association des deux saints fait penser à une inspiration plus directe tirée de la *Règle des Quatre Pères*[85]. Leur mention contribue à faire du portrait de Just dans la *Vie* brève un moine parfait, l'égal des Pères fondateurs du monachisme *oriental*. Ce n'est pas une surprise à Lyon, où l'on connaît l'importance de l'évêque Eucher pour l'acclimatation de Jean Cassien, des traditions lériniennes, et plus globalement la perméabilité aux influences orientales du monachisme. La chose devient savoureuse au moment où la *Règle* de Benoît s'impose comme la norme supérieure, *via* Leidrade et Benoît d'Aniane.

À Saint-Just, au moment où la réforme canoniale s'essaie à Saint-Jean, on rappelle donc la mémoire de Just, un évêque raté devenu ermite et de Galmier, un laïc prédicateur, doué de l'esprit de prière, sous-diacre malgré lui, un saint de type charismatique qui n'obéit qu'à son abbé. L'un et l'autre observent une règle de vie très éloignée pour ne pas dire opposée à l'*Institutio canonicorum*. Ces deux modèles transgressent en tout cas les définitions imperméables des *ordines* que les réformes carolingiennes cherchent à imposer. Peu importe : les clercs de Saint-Just respectent ce dépôt et le transmettent, même s'il ne concorde pas avec le goût du jour – ou *parce qu'*il ne concorde pas ? Les sources relatives à Saint-Just sont trop peu abondantes pour trancher dans le même sens qu'à Saint-Rambert. On peut observer seulement que l'hagiographie remplit ici une fonction davantage mémorielle et liturgique que normative ou injonctive.

L'hagiographie n'est pas, dans la première moitié du IXe siècle à Lyon, le moyen de promouvoir les réformes carolingiennes. Celles-ci s'imposent davantage au nom de l'autorité épiscopale, par la transformation des institutions, par la recherche exégétique et théologique, par une ébauche de centralisation et d'uniformisation liturgique. L'hagiographie peut en revanche garder la trace de réticences face à ces réformes, dont elle dénonce le mécanisme d'auto-promotion : à une réforme qui se présente comme une correction renouant avec le passé, l'hagiographie oppose une autre mémoire légitime des origines. Un tel constat est décevant du point de vue de l'histoire des réformes, moins sombre pour l'histoire de l'hagiographie : l'exemple lyonnais prouve que le discours hagiographique

84. *Vie brève*, § 4.

85. Pour une datation haute (ca. 400-410), voir en dernier lieu A. DE VOGÜÉ, « Un problème de datation : la Règle des Quatre Pères », *Studia monastica*, 44/1 (2002), p. 7-11 ; à lire avec les mises à jour de J.-P. Weiss, « Lérins et la "Règle des Quatre Pères" », *Lérins. Une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 2009, p. 121-140.

n'est pas considéré comme un support malléable, une littérature d'influence, *a fortiori* le support d'une propagande. Dès les années 860, le diagnostic ne serait plus le même : l'écriture hagiographique reprend alors dans le contexte lyonnais ou presque, quand Adon, évêque de Vienne, réécrit la *Vie de saint Theudère*[86]. Au moment où l'évêque prend en main l'organisation de son diocèse, notamment en contrôlant plus étroitement les communautés monastiques, il envoie aux chanoines de Saint-Chef cette *Vie* de saint Theudère qu'il vient de refondre pour eux. Il en souligne la valeur exemplaire :

> Adon évêque de Vienne à ses frères du monastère du bienheureux Theudère, salut éternel dans le Christ et Seigneur Jésus. La vie de votre père, c'est-à-dire du bienheureux Theudère, voilà la raison pour laquelle j'ai résolu de la recommander à votre sainteté par ce texte que j'écris : je désire vous inciter davantage, suivant son exemple, à aimer la vie éternelle. Car je veux que vous l'imitiez et que vous rivalisiez avec lui : comme je partage votre joie de l'avoir reçu pour patron, par le don de Dieu !

En vérité, le reste de la *Vie* met en évidence chez Theudère la véritable qualité qui doit susciter l'émulation des moines : Theudère obéit sans cesse aux évêques. Alors que le jeune homme aspire à la perfection monastique et vient auprès de Césaire d'Arles lui demander la meilleure route à suivre pour Lérins, il est retenu par l'évêque qui veut lui conférer le sacerdoce. Theudère s'incline avec cette profession d'obéissance :

> Je sais, père très-bienheureux, que le Seigneur a dit aux siens : qui vous écoute m'écoute et qui vous méprise, c'est moi qu'il méprise ; c'est la raison pour laquelle je mettrai sans délai tes préceptes à exécution, les tenant pour des ordres de Dieu[87].

L'hagiographie alors, d'initiative épiscopale, se fait bien directive – elle peut devenir réformatrice. Ce nouveau mode de gouvernement *avec l'hagiographie* serait-il à mettre en rapport avec l'accroissement du pouvoir épiscopal et de son indépendance face au pouvoir royal dans le royaume franc de la deuxième moitié du IXe siècle ? C'est une hypothèse qui reste à éprouver.

Marie-Céline Isaia – Université Jean Moulin Lyon 3 (CIHAM, UMR 5648), 18 rue Chevreul, F-69007 Lyon

86. *Vie de saint Theudère* (BHL 8130), éd. B. Krusch, Hanovre, 1896 (MGH *SS rer. Merov.*, III), p. 325-330, dont on complète les lacunes par la lecture en ligne du manuscrit de Saint-Gall 566, f° 113-126. Ce manuscrit a été adressé par Adon lui-même aux moines de Saint-Gall et à leur abbé Grimald comme l'explique la notule du f. 112.

87. *Vita Teudarii*, *éd. cit.*, § 4.

L'hagiographie contre la réforme dans l'église de Lyon au IXe siècle

L'hagiographie, qui devient avec la fin du IXe siècle un discours normatif et le moyen d'inciter à la réforme monastique (Hincmar, Adon), n'est pas utilisée de la même façon par les réformateurs carolingiens de la première moitié du IXe siècle. Elle traduit plutôt la réticence de certaines communautés face à la réforme imposée par l'autorité épiscopale : par exemple, l'attachement des chanoines de Saint-Just à des cultes anciens (saint Galmier, saint Just) peut témoigner d'une forme de résistance passive face à une réforme voulue par Leidrade et Charlemagne.

Galmier – Just – Florus – Leidrade – hagiographie – réforme.

Hagiography and Resistance to Reform in the Bishopric of Lyon (9th century)

Hagiography becomes with the late ninth century a normative discourse and the means of monastic reform (Hincmar, Adon) : curiously, during the first half of the ninth century, it is not used on the same way by Carolingian reformers. On the opposite, it may reflect the reluctance of some communities against the reform imposed by the Episcopal authority : for example, the attachment of the canons of Saint-Just to their ancient patrons (St. Galmier, St. Just) and to their archaic *Vitae* may reflect a form of passive resistance against the reform desired by Charlemagne and Leidrade.

Galmier – Just – Florus – Leidrade – hagiography – reform.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 105-122

Patrick HENRIET

LES TROIS VOIES DE LA RÉFORME DANS L'HAGIOGRAPHIE ÉRÉMITIQUE DU XIIe SIÈCLE : ENQUÊTE SUR LA *VITA BERNARDI TIRONENSIS* (*BHL* 1251)

Les médiévistes usent abondamment du mot « réforme »[1]. Les sources ne sauraient leur donner entièrement tort, puisque ce terme est d'utilisation constante et relativement fréquente depuis l'Antiquité[2]. Mais il est à l'évidence polysémique, et il n'y a pas grand-chose en commun, pour ne prendre qu'un exemple, entre l'*humani generis reformatio* dont parlent Ambroise de Milan, Boniface ou encore Hincmar de Reims, qui désignent ainsi le résultat de l'Incarnation, et la « réforme de l'Église », expression que l'on ne trouve guère en tant que telle dans les textes du premier Moyen Âge, y compris à l'époque grégorienne[3]. Dans le cas des saints, le qualificatif de « réformateur » est si répandu dans l'historiographie qu'il apparaît comme presque obligé dans les études allant de l'époque carolingienne jusqu'au XIIIe siècle au moins, tant pour les évêques que pour les moines et les ermites. Le cas des saints clunisiens montre

1. Pour en rester au cas français, je relève sur le site de la Société des Historiens de l'Enseignement Supérieur Public (SHMESP) 69 titres utilisant le mot « réforme » (j'exclus la « Réforme »), par 37 auteurs. Pour l'usage du mot « réforme » par les historiens, je renvoie aux remarques de L. Morelle, « Le vocabulaire de la réforme dans la diplomatique monastique du XIe siècle », à paraître dans les actes du collogue « Autour de Lanfranc (1010-2010). Réforme et réformateurs dans l'Europe du Nord-Ouest (XIe-XIIe siècle) » (je remercie l'auteur qui m'a aimablement communiqué son texte avant parution) ; voir aussi C. Gauvard, « Réforme », dans *Dictionnaire du Moyen Âge*, EAD., A. de Libéra et M. Zink éd., Paris, 2002, p. 1186-1188.

2. Pour les sens du mot dans l'Antiquité, A. Lumpe, « Zur Bedeutungsgeschichte des Verbums "reformare" und seiner Ableitungen », *Annuarium historiae conciliorum*, 14 (1982), p. 1-12.

3. AMBROISE, *In Psalmum David CXVIII expositio*, *serm*. 40, *PL*, 15, col. 1408C ; BONIFACE, *serm*. 2, *PL*, 89, col. 847A ; HINCMAR (citant Ambroise), *De praedestinatione Dei*, chap. XXXIII, *PL*, 125, col. 318D ; le substantif *reformatio* n'apparaît pas une seule fois au nominatif dans les *Libelli de lite*.

cependant l'ambiguïté du terme et la nécessité d'une clarification des concepts : d'Odon à Hugues de Semur, les grands abbés sont fréquemment considérés et désignés comme « réformateurs », mais à compter du moment où se multiplient, dans la seconde moitié du XIe et au XIIe siècle, des projets à leur tour considérés comme « réformateurs » (Cisterciens, chanoines réguliers, *Wanderprediger*, etc.), ils font figure de conservateurs. Il existe en conséquence des myriades d'études sur les saints « réformateurs », mais il n'existe guère de travaux sur l'usage des mots et sur le concept de réforme dans l'hagiographie. Les lignes qui suivent doivent être considérées comme un sondage dont les résultats devront assurément être corrigés par d'autres études de détail.

Je tâcherai ici d'affiner quelque peu une réflexion entamée récemment en m'appuyant sur des travaux de Gerhard Ladner, lequel a bien mis en valeur l'opposition entre réforme individuelle et réforme collective[4]. En effet, dans le christianisme ancien, le concept de *reformatio* renvoie initialement à la conversion individuelle, au retour à Dieu. Il ne concerne pas l'Église ou même les communautés de rang inférieur. Ce n'est que tardivement qu'il en vient à désigner une amélioration de l'état de l'Église, en réalité après l'époque grégorienne qui ne l'utilise encore que très timidement dans ce sens[5]. Néanmoins, l'idée de réforme générale a précédé le glissement sémantique du mot *reformatio* du particulier au général et peut être considérée comme le résultat d'une sorte de prégnance ecclésiologique à l'époque grégorienne. Avant ce grand tournant, cependant, il y a aussi eu l'usage massif du terme et du concept de *reformatio* pour désigner la réforme des établissements particuliers. Trois types de réformes peuvent donc coexister : celle, intérieure et spirituelle, de l'individu, celle, disciplinaire et juridique, de l'institution particulière, celle enfin, universelle et hiérarchique, de l'Église avec une majuscule. Dans cette histoire, le terrain hagiographique ne saurait être négligé car il met en scène des individus qui, selon des proportions variables, sont concernés par les trois dimensions de la réforme. Il s'agit donc de comprendre comment l'individuel et le collectif ont pu s'articuler, mais aussi

4. G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (Mass.), 1959, ainsi que ID., « Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance », *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 60 (1952), p. 31-59, et ID., « Gregory the Great and Gregory VII : A Comparison of their Concepts of Renewal », *Viator*, 4 (1973), p. 1-26 ; je me permets ici de renvoyer aussi à P. HENRIET, « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 96 (2010), p. 71-91.

5. Et l'on sait qu'à la fin du Moyen Âge, au terme d'une évolution qui n'est pas sans rappeler celle qu'Ernst Kantorowicz a décrite pour le concept de *corpus mysticum*, la notion de réforme est devenue très importante dans le vocabulaire « politique » : Ph. CONTAMINE, « Réformation : un mot, une idée », dans ID., *Des pouvoirs en France, 1300-1500*, Paris, 1992, p. 37-47.

comment le « projet hagiographique » à l'œuvre dans chaque *Vita* a pu mettre à profit, voire instrumentaliser, l'idée de réforme.

Je ne m'occuperai ici que d'un seul texte, la *Vita de Bernard de Tiron* (1116 ou 1117), qui m'est apparu comme assez exceptionnel dans l'optique d'une réflexion sur les rapports entre hagiographie et réforme :

– Bernard de Tiron est un saint réformateur appartenant au groupe dit des *Wanderprediger*[6] : engagé dans la lutte contre la simonie et surtout contre le nicolaïsme, il est donc un saint « grégorien », qui travaille à la réforme de l'institution ecclésiale et, en particulier, à celle des clercs. Mais il appelle aussi, comme Robert d'Arbrissel son contemporain, à la « conversion » des âmes et à la réforme des comportements individuels. Il est enfin un saint réformateur de monastères, ce qui n'est pas vraiment le cas de ses compagnons (Robert encore ou bien Vital de Savigny). Les trois orientations possibles sont donc ici développées.

– Sa *Vita* (*BHL* 1251) est exceptionnelle par sa longueur, mais aussi par la quantité et souvent par le caractère des renseignements qu'elle nous offre[7].

– Le cartulaire de Tiron, de peu postérieur à la *Vita*, peut permettre de poser la question du rapport entre le discours et une réalité sociale en théorie plus brute.

Un dossier hagiographique complexe

Bernard de Tiron est né au milieu du XIe siècle dans la région d'Abbeville (Somme)[8]. Attiré à Saint-Cyprien de Poitiers par la réputation de Raynaud, un disciple de Robert de La Chaise-Dieu, il y reste cinq ou six ans, puis il est envoyé réformer le prieuré de Saint-Savin-sur-Gartempe. Entre 1097 et 1100 sans doute, il se retire au désert. Il y rencontre Pierre de l'Étoile, qui l'introduit auprès des ermites alors regroupés aux limites du Maine et de l'Anjou et dont les plus célèbres sont Robert d'Arbrissel et Vital de Savigny. Il devient ensuite abbé de Saint-Cyprien (1100-1101), puis mène à nouveau une vie érémitique,

6. Rappelons que le terme a été imposé par J. VON WALTER, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums*, 2 vol., Leipzig, 1903 et 1906.

7. Première édition : J. B. SOUCHET, *Beati Bernardi fundatoris et primi abbatis SS. Trinitatis de Tironio*, Paris, 1649 ; deuxième édition par G. HENSKENS, *AASS aprilis*, t. 2, Anvers, 1675, p. 220-254 (reprise dans *PL*, 172, col. 1361-1446, et par B. BECK, *Saint Bernard de Tiron. L'ermite, le moine et le monde*, Cormelles-le-Royal, 1998, p. 312-461, avec une traduction française) ; dans la suite de l'article je renverrai à l'édition de B. Beck, sous l'abréviation *VBT*.

8. Pour une présentation détaillée des données biographiques, J. DE BASCHER, « La *Vita* de saint Bernard d'Abbeville, abbé de Saint-Cyprien de Poitiers et de Tiron », *Revue Mabillon*, 59 (1979), p. 411-416, et (1980), p. 417-450 ; J. VAN MOOLENBROEK, *Vital l'ermite, prédicateur itinérant, fondateur de l'abbaye normande de Savigny*, Assen/Maastricht, 1990, p. 38-48 ; B. BECK, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 16-32.

d'abord dans l'île anglo-normande de Chausey, puis à Chênedet (dans l'Ille-et-Vilaine actuelle), enfin à Savigny (dans la Manche). Il va aussi à Rome en raison d'un différend de Saint-Cyprien avec Cluny. Après Savigny, il s'installe sur les terres de Rotrou du Perche, puis dans la forêt de Tiron (Eure-et-Loir) grâce à une donation du chapitre de Chartres (1109). Il meurt en 1116 ou 1117, après être devenu durant la seconde moitié de sa carrière un prédicateur réputé. La *Vita* donne de ce parcours une description des plus complexes, faite d'allers et de retours, avec trois périodes de vie érémitique et quatre périodes de vie cénobitique. Du vivant même de Bernard, Tiron essaime et comptera jusqu'à cent vingt prieurés et abbayes dans tout le quart Nord-Ouest de la France, en Irlande, en Grande Bretagne et en Écosse.

La *Vita Bernardi Tironensis* est due à Geoffroy, chancelier de l'abbaye attesté dans les chartes en 1126, en 1146 et peut-être encore en 1164[9]. D'après les éléments contenus dans le prologue, la *Vita* fut écrite après 1137 et avant 1149[10]. Le texte présente quelques interpolations qui semblent minimes[11]. Surtout, il comporte un certain nombre d'incohérences qui amenèrent jadis Johannes Wilhelm von Walter à postuler que Geoffroy avait utilisé deux sources différentes : une courte notice, qui pourrait être l'épître du rouleau mortuaire, et une *Vita* primitive bien plus longue. De là un certain nombre de « doublets » que l'on peut effectivement repérer dans la *Vita* (deux voyages à Rome, deux séjours sur l'île de Chausey, deux rencontres avec les pirates, etc.). On ne croit plus aujourd'hui à cette construction, mais tout n'est pas faux dans les hypothèses formulées par von Walter et les incohérences sont indéniables. Ainsi le pape Pascal II est-il dans un premier temps séduit par Bernard, puis, lors d'une seconde entrevue, semble ne pas le connaître[12]. On conserve par ailleurs un texte édité comme *sermo* par Jean-Baptiste Souchet en 1649 et qui tient à la fois de la *Vita* et du sermon. L'un des épisodes rapportés par Geoffroy y figure avec d'autres détails[13]. De son côté, Geoffroy fait allusion à des *compilatores*, un terme qui ne renvoie certainement pas, contrairement à ce que suggère la récente traduction du texte, à des « plagiaires »[14]. Il convient enfin de signaler que le découpage

9. B. Beck, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 41-43.

10. Soit entre le moment où Geoffroy de Lèves, évêque de Chartres et commanditaire, est légat, et celui de sa mort.

11. B. Beck, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 48-49.

12. *VBT*, chap. 55, p. 372 et 57, p. 374.

13. B. Beck, *Saint Bernard de Tiron...*, p. 462-470 (épisode commun avec *VBT*, chap. 71-72, p. 390).

14. *VBT*, chap. 123, p. 442. Je comprends la formule « jamdudum compilatores haec scribentes corrodimur » comme signifiant « il y a longtemps que nous nous nourrissons des écrits des "compilateurs" sur ce sujet » (*contra*, la traduction de B. Beck, p. 335 : « il y a beau temps que nous critiquons les plagiaires qui décrivent cet événement »).

de la *Vita* en quatorze chapitres et cent quarante-deux paragraphes remonte au bollandiste Godefroy Henskens. Le premier éditeur de la *Vita*, Jean-Baptiste Souchet, n'avait pas davantage respecté l'ordonnancement initial et avait quant à lui proposé soixante-dix chapitres alors que Geoffroy avait organisé son œuvre en trois parties[15]. Nous en sommes cependant réduits à des conjectures pour rétablir ce plan initial. La diffusion de la *Vita* fut en effet médiocre, à tel point qu'on n'en conserve plus aujourd'hui que des copies modernes. Au XVIIe siècle, Souchet utilisa quatre manuscrits, dont un du XIIIe siècle[16]. En 1675, dans les *Acta sanctorum*, Henskens proposa une deuxième édition qui tenait compte de Souchet. Notons enfin qu'une version très abrégée de la *Vita* subsiste dans un recueil du XIIIe siècle[17].

D'un point de vue philologique, nous sommes aujourd'hui dans une situation intermédiaire. L'édition Henskens a été reproduite avec une traduction française et un très long commentaire par Bernard Beck, et l'on possède désormais aussi une traduction anglaise[18]. Cependant, il conviendrait de rechercher des témoins médiévaux dans les manuscrits des dépendances de Tiron, d'identifier systématiquement les sources et les citations de Geoffroy, ce qui n'a pas été fait, et de se pencher à nouveau sur le processus de composition et l'existence de pièces antérieures.

En tout état de cause, on peut tenir pour certain que vers le milieu du XIIe siècle, on écrivit à Tiron, parfois à nouveaux frais et parfois d'après des écrits antérieurs, la *Vita* du fondateur. C'est dans cette optique que je me placerai, car il ne s'agit pas ici de reprendre toutes les données du problème, déjà largement débattu. Les lignes qui suivent ne visent qu'à mieux comprendre la vision de la «réforme» véhiculée par la *Vita* et par quelques textes contemporains. Si l'objectif est modeste, on aimerait tout de même attirer un peu l'attention sur une œuvre qui, au-delà de quelques travaux précieux et méritants, n'a pas toujours reçu l'attention qu'elle mériterait alors qu'à bien des égards, elle n'est pas inférieure aux pièces du dossier hagiographique d'un Robert d'Arbrissel, autrement célèbre[19].

15. *VBT*, chap. 5, p. 316 : «eamque sub trium voluminum distributione coarctavi» ; J. B. SOUCHET, *Beati Bernardi fundatoris*... suggérait : 1) jusqu'à la fondation de Tiron ; 2) de la fondation de Tiron à la mort ; 3) miracles et anecdotes *post mortem*.

16. Détail dans B. BECK, *Saint Bernard de Tiron*..., p. 35-39.

17. BnF, ms. lat. 584, f° 78-80 (texte dans B. BECK, *Saint Bernard de Tiron*..., p. 476-478 avec présentation du manuscrit et du texte p. 39-41). Le manuscrit comprend quelques autre *vitae* résumées, dont celles d'Hugues de Semur, Silvestre, Nicolas, Malachie, Basile et Antoine.

18. R. HARWOOD CLINE, *Geoffrey Grossus : The Life of Blessed Bernard of Tiron. Translated with an introduction and notes*, Washington DC, 2009.

19. On pourra lire les sources rapprochant Bernard et Robert aussi bien dans B. BECK, *Saint Bernard de Tiron*..., que dans le précieux ouvrage de J. DALARUN *et al.*, *Les Deux Vies de Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud. Légendes, écrits et témoignages*, Turnhout, 2006.

Un dernier point doit être souligné: Tiron a aussi «produit» un autre saint, Adjuteur de Vernon. Ce *miles* normand vouait un culte particulier à Marie Madeleine et fut miraculeusement libéré de sa captivité en Terre sainte par celle-ci et par Bernard. Sa *Vita* fut écrite par Hugues d'Amiens (1129-1164) à la demande des moines de Tiron, sous l'abbatiat de Guillaume (1119-*ca.* 1150)[20]. Dans le mesure où ce texte nous propose le portrait d'un ermite charismatique et non d'un réformateur, je n'en tiendrai compte ici que très occasionnellement.

Réforme monastique, réforme des cœurs et réforme de l'Église

Venons-en maintenant aux trois types de réforme que l'on peut s'attendre à trouver dans la volumineuse *Vita Bernardi*.

1. La réforme des monastères structure toute la première partie de l'œuvre, selon le schéma assez classique du retour à une situation antérieure, de la *re-formatio* entendue comme respect de la règle et de l'observance. Bernard fait profession monastique à Saint-Cyprien de Poitiers, à un moment où Raynaud, un disciple de Robert de la Chaise-Dieu, se trouve à la tête du monastère[21]. Il a choisi cet endroit pour la sévérité dans l'application de la règle, un point fort de son action sur le long terme[22]. Il réforme ensuite Saint-Savin de Gartempe, puis il devient abbé de Saint-Cyprien. Il fonde enfin Tiron. Dans ses deux premiers établissements, la réforme signifie l'instauration d'un mode de vie plus rude, dont on comprend qu'il indispose une partie des moines et n'est pas pour peu dans le choix de l'itinérance[23].

2. La réforme des consciences individuelles est au cœur de la seconde partie de la *Vita*. Deux épisodes peuvent être considérés comme décisifs dans ce passage d'une réforme à l'autre car, en posant clairement la légitimité de la prédication monastique, une question alors très débattue, ils articulent ascétisme, prédication et conversion. Le premier prend place lors du séjour de Bernard sur l'île de Chausey, après son départ de Saint-Savin. Il nous montre comment le saint, retiré dans son île, convertit un groupe de pirates[24]. C'est la première entreprise de conversion des laïcs attestée dans la *Vita*. Elle entraîne une reconnaissance de l'autorité du saint et son installation dans une sorte d'entre-deux religieux, entre solitude et pastorale. Cette reconnaissance est symboliquement marquée

20. *Vita sancti Adjutoris* (*BHL* 81), *PL*, 192, col. 1345-1352 (d'après Martène); voir C. Briquart, «Saint Adjutor, sa vie et son culte (xiie-xxe siècle)», *Cahiers Léopold Delisle*, 45 (1996), p. 1-30.

21. *VBT*, chap. 9, p. 326: «Hic etiam sancti Roberti, fundatoris illius monasterii quod Casa Dei dicitur, discipulus fuerat, quod Bernardo fama retulerat».

22. *Ibid.*: «... et qui monachi in Aquitania districtius vitae regularis tenerent disciplinam, diligenti inquisitione dignoscere conabantur»; voir aussi les chap. 15, 17, 37, 40, 56 et 87.

23. Voir en particulier *VBT*, chap. 15, p. 330-332 et chap. 56, p. 372.

24. *VBT*, chap. 28-35, p. 344-352.

par le passage d'un habitat précaire à une demeure en dur, plus conforme à sa dignité[25]. Le second passage se situe pendant la période où Bernard a quitté Saint-Cyprien mais n'a pas encore fondé Tiron. Geoffroy vient d'expliquer comment Bernard et ses compagnons parcouraient « campagnes, châteaux et villes » pour « rendre vie aux âmes mortes dans le péché »[26]. Lors d'un sermon aux prêtres de Coutances sur la nécessité du célibat, Bernard doit répondre à la question d'un archidiacre très agressif qui lui demande pourquoi « lui qui était moine mort au monde prêchait aux vivants »[27]. Geoffroy retranscrit longuement la réponse de Bernard, un sermon peut-être inspiré d'éléments authentiques, qui est une justification du droit des ascètes à prêcher[28].

3. Si la réforme générale de l'Église est présente dans certains épisodes-clé de la *Vita*, elle peut aussi en sembler étrangement absente. Bernard combat certes le mariage des prêtres dans une optique toute grégorienne, nous venons de le voir. Par ailleurs en 1100, alors qu'il est abbé de Saint-Cyprien, il participe au concile de Poitiers qui excommunie Philippe Ier et il résiste en compagnie de Robert d'Arbrissel (nous dit Geoffroy) à Guillaume d'Aquitaine, qui fait disperser l'assemblée[29]. Cette intervention dans les affaires générales de l'Église reste cependant discrète. En réalité, Geoffroy ne nous place jamais dans un cadre général qui serait celui d'une réforme de l'Église en tant qu'institution. Est-ce à dire que l'*Ecclesia* est absente ? On trouve quarante-cinq occurrences du mot dans la *Vita*. Six fois seulement, il s'agit de l'Église universelle (dont trois fois dans le discours de Coutances). À deux reprises, Bernard est désigné comme *praedicator Ecclesiae*, une expression que l'on trouve déjà chez Ambroise et Grégoire le Grand[30]. *Ecclesia* apparaît aussi deux fois dans la métaphore paulinienne du corps du Christ[31]. Dans un passage du début de la *Vita*, Geoffroy parle des « docteurs

25. Construction d'une demeure en dur grâce aux marchands que Bernard libère des pirates : *VBT*, chap. 34, p. 350. Dressant le bilan de cet épisode, Geoffroy écrit en s'adressant à Dieu : « ut anachoretae tuo algidis in rupibus latitandi domum construeres, ejusque vitam mundo detegeres » (*VBT*, chap. 35, p. 350). La construction d'une *domus* est donc liée à la notoriété de Bernard, que découvre le *mundus*.

26. *VBT*, chap. 50, p. 366 : « Gallicanas hi regiones nudis pedibus peragrabant. In villis, castellis atque urbibus verbum dei praedicabant [...] animas in peccatis mortuas vivificabant. »

27. *VBT*, chap. 52, p. 366 : « Et cur ipse, qui monachis ac mundo mortuus erat, viventibus praedicaret. »

28. *VBT*, chap. 52-54, p. 366-370 ; je me permets de renvoyer à P. HENRIET, *La Parole et la Prière au Moyen Âge*, Bruxelles, 2000, p. 256-263.

29. *VBT*, chap. 48, p. 364.

30. *VBT*, chap. 53-54, p. 368 ; AMBROISE, *Explanatio psalmorum*, XII, M. PETSCHENIG éd., Vienne/Leipzig, 1919, ps. 38, cap. 37, p. 212 ; GRÉGOIRE, *Homiliae in Evangelia*, éd. R. ÉTAIX, Turnhout, 1999, hom. 24, p. 199.

31. *VBT*, chap. 53, p. 368 (« ... et corpori Christi, quae est Ecclesia ») et chap. 58, p. 376 (« ... meaeque parvitatis humilitas, quae in eminentiori parte locata est corporis Christi, quod est Ecclesia »).

de l'Église» qui ont fait œuvre d'hagiographes[32]. Enfin, vers la fin, il présente Bernard comme ayant «éclairé l'Église»[33]. La moisson est donc plutôt maigre et l'on constate que les rares utilisations du mot *Ecclesia* dans un sens général ne l'associent pas au concept de réforme. Dans l'immense majorité des cas, *ecclesia* désigne telle ou telle église particulière. Bernard, lumière de l'Église, prêche il est vrai pour tous ses membres. Il est «prédicateur de l'Église». Mais conformément à la tradition ancienne, *Ecclesia* désigne ici la communauté des croyants. La tâche du *praedicator Ecclesiae* est de réveiller les âmes et, si l'on veut rapprocher cette expression de l'idéal de réforme, ce sera au deuxième sens, celui de réforme des âmes. Bernard se préoccupe d'être «utile»[34] au salut des autres, mais il n'est que très secondairement présenté comme le «réformateur» d'une institution ecclésiale qui se «re-formerait» au présent.

Ainsi, si l'activité réformatrice de Bernard est triple au regard de son parcours biographique, elle est essentiellement double au regard de la construction hagiographique. À la réforme des établissements corrompus succède la réforme des comportements. Le tableau suivant donne donc, en deux colonnes seulement, tous les passages abordant la question de la réforme, de la restauration et de la conversion. Il doit permettre de mieux comprendre ce qui sous-tend et éventuellement ce qui unit ou ce qui sépare ces deux logiques.

32. *VBT*, chap. 1, p. 315: «Athanasius scilicet Ambrosius, Augustinus, Gregorius, multique alii Ecclesiae Christi clarissimi doctores.»

33. *VBT*, chap. 129, p. 448 : « ...innumerabiles populi properabant ad eum, tanquam ad lumen, sibi in candelabro sanctae Ecclesiae a Deo erectum. »

34. *VBT*, chap. 47, p. 364 : discretus in silentio, utilis in verbo ; la traduction de B. Beck, « son silence discret, sa parole efficace », me semble trop éloignée du texte.

Le vocabulaire de l'amélioration dans la *VBT*: réforme, restauration, conversion

La réforme de la vie monastique	La réforme des âmes
§ 13 [Saint-Savin sur Gartempe] gratia Domini monasterium, infra breve tempus, in tantam integritatem sanctae conversationis **restauratum** est	§ 29 ...ut divina bonitas, piratarum mentes ad bonum **convertat**, et illos quos captivaverant...
§ 17 Bernardo dictum monasterium sibi commissum sapienter ac regulariter gubernanti, per quem maxime ipsius facta fuerat **religionis restauratio**...	§ 32 Prevaricatores **ad cor redeunt**
§ 17 (2) tibi vero condignas grates referimus, quia divina praeeunte gratia, **ad statum religionis ac sanctitatis** hujus cenobii congregatio te operante **rediit**, quae quondam a norma justitiae multum exorbitavit.	§ 35 rapacium hominum **mentes converteres**
§ 58 [sujet: Saint-Cyprien de Poitiers] multorum annorum curriculis sua utens libertate in magna religione **refloruit**, antequam Cluniacense monasterium esse coeperit	§ 50 homines ab erroribus vitae suae **eruentes**
	§ 50 (2) animas in peccatis mortuas **vivificabant**
	§ 72 multi territi atque compuncti, **seculo renuntiabant**
	§74 sed ut omnes Christo conformes **redderet**
	§ 75 quod ad florigeram sanctitatis vitam conscientias **renovaret** hominum
	§ 81 quem tanto affectu postea dilexit, ut ei in multis obediret, a rapinis et crudelitatibus ejus doctrinis se temperaret, **vitam suam in melius reformaret**... [sujet: le comte Rotrou du Perche, qui devient un fidèle de Bernard après sa libération]
	§ 87 tanta multitudo hominum, mundo **renuntiare** cupientium

Le verbe *reformare*, et c'est une surprise, n'apparaît donc qu'une seule fois dans la *Vita*. Ce que nous entendons par « réforme » est tout de même bien présent dans l'œuvre de Geoffroy, mais ce tableau montre d'assez nettes différences, non seulement quant au contenu de la « réforme », mais aussi quant à ses différents « régimes de temporalité ».

La réforme des monastères (colonne 1) est décrite par le vocabulaire de la restauration et du retour à une situation antérieure, caractérisée par l'application de la règle et de l'observance: on trouve deux fois le terme de *restauratio*, une fois celui de « retour » (*redire*) à un état antérieur (la *religio* étant ici la vie

régulière), et une fois celui de *reflorere*, qui traduit l'idéal du retour à une sorte d'âge d'or. Nous sommes donc dans un schéma décadence/redressement qui renvoie à une époque historique ou prétendue telle dans l'histoire de chaque monastère (l'application stricte et fidèle de la règle de saint Benoît).

La réforme des âmes (colonne 2) est de son côté décrite par un vocabulaire qui met davantage l'accent sur la nouveauté (ainsi *reformare in melius*) tout en se situant sur un spectre temporel plus large. L'horizon peut être qualifié d'eschatologique car, directement ou indirectement, c'est ici du salut des âmes et du Jugement dernier qu'il est question. Revenons sur *reformare in melius*: cette expression classique est fortement marquée par l'usage augustinien, l'évêque d'Hippone expliquant dans le *De doctrina christiana* que l'âme est *reformata in melius* grâce à la pénitence, de même que le corps sera re-formé après la résurrection[35]. Au Moyen Âge, cette expression apparaît autant pour désigner la réforme individuelle que celle des établissements ecclésiastiques (par exemple dans la *Vita* de Guillaume de Volpiano par Raoul Glaber[36]). Dans la *Vita* de Bernard, cependant, c'est à propos des hommes, et non des institutions, qu'elle est utilisée. Elle suggère bel et bien une amélioration et non le seul retour à une situation antérieure. Parallèlement, le vocabulaire de la *conversio* (chap. 29, 35, 50, 72, 87) renvoie à l'idée de rupture plus qu'à celle de retour. Et malgré les apparences l'expression *ad cor redire* (chap. 32), qui vient d'*Isaïe* 46, 8 (*Redite, praevaricatores, ad cor*), relève sans doute du même registre puisqu'elle désigne le travail du pénitent qui se retrouve en lui-même, au fond de son cœur[37]. Il s'agit d'un classique du vocabulaire de la conversion, très utilisé en particulier par saint Augustin (une trentaine de fois), mais que l'on retrouve ensuite chez des auteurs tels que Pierre Damien ou saint Bernard[38]. Le verbe *redire* a donc ici un sens au moins autant spatial que temporel et décrit le passage de l'extériorité à l'intériorité. Il ne suppose pas nécessairement que le pénitent ait jamais été celui qu'il prétend devenir (sinon dans le plan divin initial). En définitive, dans le domaine de la « réforme » individuelle, s'il y a retour à une antériorité, c'est sur un plan abstrait qui n'est pas applicable à chaque individu. Le « retour au cœur » est un voyage intérieur sur fond de pénitence. Le converti ne doit pas

35. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 19, éd. J. Martin, Turnhout, 1962 (CCSL, 32), p. 17; cf. L. Morelle, « Le vocabulaire... »,.

36. Raoul Glaber, *Vita domni Willelmi*, éd. V. Gazeau et M. Goullet, Caen, 2008, chap. 6, p. 46 et 48; cf. L. Morelle, « Le vocabulaire... », n. 73, pour le sens de cette expression chez Augustin et Grégoire le Grand.

37. S. Deléani, « Un emprunt d'Augustin à l'Écriture: "*Redite, praeuaricatores, ad cor*" (Isaïe 46, 8b) », *Revue des études augustiniennes*, 38 (1992), p. 29-49.

38. K. Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani*, II, Ep. 88, Munich, 1988, p. 520, l. 14, et plusieurs autres usages moins proches du texte biblique. Sept utilisations chez saint Bernard, dont deux dans le *De conversione* (chap. 2 et 5).

redevenir ce qu'il a été, mais plutôt développer les potentialités qui sont en lui depuis sa « formation » par Dieu.

Un discours réformateur de type historique, ayant pour horizon l'histoire institutionnelle des établissements religieux, a donc pour pendant un discours réformateur de type eschatologique, ou si l'on préfère sotériologique. Le premier de ces deux discours porte sur les aller et retours de l'observance à l'intérieur d'un segment temporel bien délimité (depuis la fondation du monastère jusqu'aux temps présents), le second porte sur le salut et nous situe dans un régime de temporalité rythmé par Dieu (depuis la création de l'homme jusqu'à sa rédemption) qui s'organise autour de l'idée de *conversio*. L'articulation de ces deux logiques n'apparaît pas clairement. On comprend cependant qu'elle repose sur l'irréprochable ascétisme de Bernard qui, en le constituant comme un moine supérieur, lui permet d'amener les foules et les individus à la réforme intérieure.

L'absence presque totale d'un discours général sur l'Église, ou en tout cas sur la réforme de l'Église, appelle un commentaire. Rendons-nous à l'évidence : alors qu'en contexte « grégorien » nous avons tendance à placer plus ou moins partout la « réforme de l'Église », celle-ci n'est pas un concept essentiel pour l'hagiographe, loin s'en faut. En écrivant cette *Vita*, Geoffroy dote d'abord le monastère auquel il appartient d'une légitimité sacrée. Tiron, qui n'a qu'une quarantaine d'années d'existence, est donc au centre d'un projet d'écriture dont les visées demeurent en grande partie locales. La figure de Bernard et son « interventionnisme social » sont mis au service d'une idéologie qui se préoccupe moins de l'Église universelle que ce que l'on aurait pu attendre. La préoccupation pour le salut de tous n'est pas explicitement liée à la réforme de l'institution ecclésiale. On trouve il est vrai l'expression *universalis ecclesia* dans certains actes du cartulaire (*ca*. 1128, *ca*. 1135), mais ces mentions de l'« Église universelle » apparaissent très rhétoriques car c'est seulement la défense des possessions du monastère, ici une modeste terre au-delà du ruisseau de Tiron, là une église et ses dîmes, qui est en cause[39]. N'y voyons donc pas l'indice d'un projet réformateur d'envergure.

Identité monastique et idéaux réformateurs

Reste à savoir dans quelle mesure, pour Bernard et surtout pour Geoffroy, qui nous est plus directement accessible, le concept de réforme était important, et dans quelle mesure, dans les années 1140, on pouvait à Tiron se penser comme « réformateur ». Durant tout le XIIe siècle en effet, Tiron est assurément perçu de l'extérieur comme « moderne » et « réformé », même si le terme n'est pas

39. L. MERLET, *Cartulaire de l'abbaye de la Sainte-Trinité de Tiron*, Chartres, 1883, n° XCIII (*ca*. 1128), p. 115 (= f° 7v°) ; n° CXCVI (*ca*. 1135), p. 226 (= f° 6v°).

utilisé. Au début du XIIIe siècle, Jacques de Vitry lui consacre un chapitre dans son *Historia occidentalis*, juste après les Chartreux et les Grandmontains. Il y explique comment les moines de Tiron sont « sortis de la communauté des moines noirs », « souhaitant restaurer chez eux les observances suivies dans les premiers temps par les moines noirs, car ceux-là les avaient abandonnées pour la plupart par négligence et relâchement »[40]. Cependant, tout n'était pas réforme à Tiron, loin de là... Par bien des aspects et conformément à un processus maintes fois décrit, la nouvelle congrégation était très rapidement devenue synonyme de richesse et d'opulence. Dans la branche X du *Roman de Renart*, soit dans un texte dont on date la composition autour des années 1170-1180, les moines de Tiron sont qualifiés de chanoines et sont décrits comme de bons mangeurs[41]. Pour avoir sa part des anguilles volées par Renart, Ysengrin, affamé, doit promettre de se convertir et de rentrer dans l'« ordre »[42]. Et de fait, plusieurs éléments poussent à relativiser assez fortement l'importance du concept de réforme dans l'image que les moines eux-mêmes s'étaient forgée de leur monastère.

Un premier point concerne les relations avec Cluny. En effet, si la *Vita* de Bernard de Tiron est souvent citée, c'est entre autres parce qu'elle rapporte abondamment les démêlés de Bernard avec Cluny alors qu'il était abbé de Saint-Cyprien et que le monastère bourguignon prétendait faire rentrer l'abbaye poitevine dans son orbite[43]. On serait donc en droit d'attendre quelques charges contre le monachisme clunisien au nom de la nécessaire réforme d'un mode de vie relâché, sclérosé ou pour le moins inférieur à celui de nos moines réformés. Attente d'autant plus légitime que des passages et des textes de cet ordre existent à cette époque et ont été nombreux tout au long du XIIe siècle. De fait, les critiques de Geoffroy sont virulentes. Elles atteignent un sommet dans le discours prononcé par Bernard à la curie romaine, en présence du pape

40. JACQUES DE VITRY, *Historia occidentalis*, éd. J. F. HINNEBUSCH, Fribourg, 1972 chap. XIX, p. 127 : « Hii a consortio nigrorum monachorum, mutatu habitu nigro in grisio, recedentes, seorsum habitare ceperunt, primas monachorum nigrorum obseruantias, quas per negligentiam et dissolutionem hii, a quibus recesserunt, ex magna parte reliquerant, in se reformare cupientes. » On notera ici l'emploi du verbe *reformare*.

41. *Le Roman de Renart*, éd. A. STRUBEL, Paris, 1998, Branche X (Renart et les anguilles), v. 235-237 et 256-260, p. 313-314 : « "Coment, fait il, sont ce dont moinne ?" / Ce dist Renars : "Ains sont canoine / De l'abeïe de Tyron." [...] "Jel vous dirai sans nule aloigne : / Ne menjons pas fromages mous / Mais poissons qui ont les grans cous. / Sains Beneois le nous commande / Que ja n'aions pior viande" » ; voir B. BECK, *Saint Bernard de Tiron*..., p. 291. La qualification des moines de Tiron comme « chanoines », alors que, comme le montre la suite du texte, l'auteur sait parfaitement qu'ils suivent la règle de saint Benoît, vise sans doute à bien marquer leurs enviables conditions de vie...

42. *Ibid.*, v. 361-363, p. 316 : « Dist Ysengrins : "Molt bonement / Ferai tout çou qu' l'ordre apent. / Ja mars en serois en doutance" ».

43. *VBT*, chap. 49 et 56-59 ; voir aussi, à propos du prieuré de Saint-Denis de Nogent, les chap. 64 et 77.

Pascal II[44]. Cependant, le saint se place toujours sur le seul terrain de la *libertas* et il n'attaque jamais le mode de vie des clunisiens : s'il existe des archevêques, des archidiacres et des archiprêtres, il n'existe pas, explique-t-il, d'« archi-abbés ». La règle de saint Benoît ne les connaît pas et les prétentions clunisiennes sont une insupportable nouveauté (*genus ambitionis novum et inauditum*). Rappelant la perfection de l'observance en vigueur à Saint-Cyprien, Bernard s'indigne que Cluny veuille s'emparer du monastère alors que la « reflorescence » y a déjà eu lieu, mais il ne critique pas pour autant le mode de vie clunisien et il ne signale aucun relâchement chez son adversaire. En réalité, Geoffroy ne renvoie jamais à une situation dans laquelle il y aurait une réforme par rapport à Cluny et au monachisme traditionnel, alors que telle est pourtant, généralement, notre vision des choses. La réforme à laquelle il renvoie a pour seul cadre de référence le monastère de Saint-Cyprien, engagé comme beaucoup d'autres dans un cycle décadence/« reflorescence ». L'opposition à Cluny se situe quant à elle sur le terrain juridictionnel et jamais sur celui de l'observance.

On peut voir une confirmation du caractère somme toute conjoncturel de l'opposition à Cluny dans le fait que la *Vie* de saint Adjuteur, à laquelle j'ai déjà fait allusion, fut écrite à la demande des moines de Tiron par un ancien moine clunisien, l'archevêque de Rouen Hugues d'Amiens, auteur par ailleurs d'une importante œuvre théologique et antihérétique[45]. Hugues avait bien connu Adjuteur et accepta la commande. Dans un épisode rapportant comment le saint ermite fut miraculeusement transporté depuis la Terre Sainte vers la Normandie grâce à Marie Madeleine et Bernard de Tiron, il qualifie ce dernier d'*almus*, de *gloriosus* et de *Deo devotissimus* (Bernard n'est visiblement pas encore considéré comme un saint)[46]. Ainsi, au milieu du XIIe siècle, les moines de Tiron ne considéraient peut-être pas leur mode de vie comme essentiellement différent de celui des moines « noirs » auxquels ils s'opposaient pourtant extérieurement par leur habit gris, ainsi que le rappelle Jacques de Vitry au début du XIIIe siècle. On avait conscience des deux côtés d'une différence de degré mais pas de nature.

Le fait que les moines de Tiron n'avaient, à l'époque de Geoffroy, qu'une conscience relative de leur identité de moines réformés apparaît également dans divers passages de la *Vita Bernardi* traitant des possessions du monastère et des riches donations qui lui avaient été faites. Bernard est certes présenté comme un

44. *VBT*, chap. 58, p. 374-376.

45. Hugues d'Amiens avait été prieur de Saint-Martial de Limoges, puis de Saint-Pancrace de Lewes et enfin abbé de Reading ; sur son œuvre antihérétique, voir M. T. NADEAU, *Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule*, Paris, 1988, p. 133-136 et D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1050*, Paris, 1998, p. 78, 160 et 220-221.

46. *PL*, t. 192, col. 1348A.

disciple du Christ et des apôtres ainsi que comme un champion de la pauvreté. Mais il s'agit là de temps révolus, comme le confesse plus ou moins directement l'auteur en signalant, par exemple, qu'aux premiers temps, *tunc temporis*, les moines ne prenaient pas de vin et n'en éprouvaient pas le besoin[47]... Et lorsqu'il s'agit de rappeler les donations de Rotrou du Perche au monastère de Tiron, Geoffroy n'éprouve aucun problème. Il mentionne d'abord la construction d'une *ingens* basilique, réalisée grâce aux « grandes sommes d'argent » données par la mère du comte. Puis il passe en revue les divers ornements de l'église, les pierres précieuses, les vases d'or et d'argent, les terres, les pâturages, les forêts, les étangs, les vignes, les moulins et les diverses dîmes[48]... On trouve ailleurs la liste des principaux donateurs laïques[49].

Reste le cartulaire, composé dans les années 1160-1165 et dont on peut se demander s'il véhicule d'une façon ou d'une autre un discours réformateur qui pourrait être mis en rapport avec la *Vita*. On connaît des cartulaires qui transmettent la *Vita* du saint fondateur et plus généralement, nombreux sont les actes dotés d'un préambule théologique ou/et historique exaltant l'idée de *reformatio*[50]. Qu'en est-il à Tiron ? Pour parler correctement de ce cartulaire, il faudrait, il est vrai, disposer d'une édition satisfaisant aux critères de la diplomatique moderne. Or, en 1883, Lucien Merlet l'a publié sans jamais respecter la cohérence du manuscrit, mais en tâchant de réorganiser chronologiquement les actes (tâche d'autant plus ardue que nombre d'entre eux ne sont pas datés). En l'absence d'une étude diplomatique moderne, il convient donc d'être prudent. Lucien Merlet publie aussi quelques chartes qui ne sont pas dans le cartulaire et, s'il établit clairement qu'il s'agit de faux dans la plupart des cas, il ne commente pas certaines pièces qui ne sont pas forcément exemptes de tout soupçon[51]. On formulera tout de même deux remarques.

La première est que l'acte de fondation de Tiron, qui renvoyait aux temps héroïques de l'établissement de la première communauté érémitique, ne fut pas copié en tête et n'était sans doute pas considéré, dans les années 1160, comme le plus important. Il n'arrivait qu'en cinquième position, après deux privilèges pontificaux de Calixte II et Innocent II et au cœur (et non au début) d'un ensemble d'actes des évêques Yves et Geoffroy de Chartres[52]. Délivrée

47. *VBT*, chap. 87, p. 406 : « De vino autem melius puto silere, quam aliquid dicere. Vinum non habebant : vinum minime habere tunc temporis appetebant. »

48. *VBT*, chap. 81, p. 398.

49. *VBT*, chap. 98, p. 416-418.

50. L. Morelle, « Le vocabulaire... »,.

51. Voir par exemple L. Merlet, *Cartulaire de l'abbaye de la Sainte-Trinité de Tiron*..., n° XXXI, p. 49-51 (fondation de l'abbaye de Cathmeis, comté de Pembroke, Pays de Galles).

52. *Ibid.*, actes n° XX et CLXXXII (privilèges de Calixte II et Innocent II) ; *ibid.*, n° CLXIII, CCXXXVI, I (= acte de fondation), CLXIV, II, LXI (actes des évêques de Chartres, Yves et Geoffroy).

par Yves en 1114 (nouveau style), la charte de fondation était alors considérée comme une pièce parmi d'autres dans ce dossier. La papauté et l'évêque de Chartres étaient perçus comme les deux principaux protecteurs du monastère, les bienfaiteurs laïques arrivaient ensuite. Dans ces différents documents, il n'est guère question de l'idéal réformateur des premiers moines de Tiron ou de leur expérience érémitique. La charte de fondation est un document tellement sec qu'elle fit aux XVe-XVIe siècles l'objet de réécritures très fleuries[53]. En bref, il était plus important de situer Tiron dans le réseau de ses protecteurs et bienfaiteurs (papauté, évêque de Chartres, comte Rotrou du Perche, etc.) que de rappeler son origine réformatrice.

La deuxième remarque est un constat d'absence : sous réserve d'un inventaire systématique, il semble bien tout de même que le discours de réforme, qu'il porte sur le monastère ou sur les individus, apparaît singulièrement discret, voire absent, des documents du cartulaire (notices ou chartes recopiées *in extenso*). Les moines de Tiron ne semblent pas avoir volontiers manié la rhétorique de la réforme étudiée récemment par Laurent Morelle. Leurs préambules théologiques sont rares et brefs. Là n'était pas l'essentiel.

Tous ces éléments, opposition seulement juridictionnelle avec Cluny, exaltation des richesses dans la *Vita*, absence d'une rhétorique de la réforme et des origines érémitiques dans le cartulaire, confirment l'impression qui se dégage à la lecture du texte de Geoffroy. Les moines de Tiron n'ont guère mis la réforme de l'Église universelle au centre de leurs préoccupations. Ils ont certes consacré beaucoup d'efforts à construire la figure charismatique de leur fondateur, mais leur horizon était avant tout celui de leur établissement. En d'autres termes, si le texte hagiographique véhicule des thèmes et des séquences narratives très nouveaux, caractéristiques de l'esprit du temps et du milieu des *Wanderprediger* auquel appartenait Bernard, sa fonction apparaît fort peu originale.

La lecture de la *Vita Bernardi Tirionensis* permet de présenter quelques résultats assurément modestes, qu'il conviendrait d'éprouver par d'autres études de détail. Retenons tout de même ce qui suit :

– Le terme de *reformatio* est quasiment absent et aucun mot ne permet de déceler une conception unitaire ou un tant soit peu organique de la « réforme ».

– Une réforme (celle des âmes) suit l'autre (celle des monastères), elle s'articule sur elle et fait de Bernard un saint « moderne », même si l'auteur ne le dit pas exactement ainsi. La réforme de l'Église est quant à elle discrète et centrale à la fois. Reliée à la prédication, elle est annexée au concept de réforme individuelle, que l'on peut résumer comme *reditus* au *cor*. Ce discours fait largement l'économie du concept d'*Ecclesia*. On ne retrouve donc pas vraiment

53. Les différentes pièces sont éditées par L. MERLET, *ibid.*, à la suite de l'acte original, p. 3-13.

ici l'évolution suggérée par Gerhard Ladner à partir de textes pontificaux, soit l'installation progressive d'un discours de réforme universelle de l'Église. La volonté d'affirmer une identité locale, voire une identité tironienne d'« ordre », explique ce qui apparaît tout de même comme l'une des surprises de cette enquête.

– Ce que nous avons constaté à propos de Tiron comme monastère très vite « installé », ainsi que sur l'utilisation partielle et partiale du concept de réforme, incite pour terminer à réfléchir aux fonctions du texte hagiographique. On tend généralement à croire que les *Vitae* issues de milieux réformateurs sont des textes au service de la réforme, qu'ils participent d'une « hagiographie de lutte ». Cela est vrai dans certains cas, mais sans doute pas aussi souvent qu'on pourrait le croire. L'impression qui prévaut en réalité est que dans un texte comme la *Vita Bernardi*, plus qu'à une hagiographie au service de la réforme, nous avons affaire à une, voire à des réformes, au service d'un projet hagiographique. Celui-ci est lui-même très classiquement au service des intérêts d'un établissement particulier. En écrivant cela, je n'entends certainement pas minimiser l'intérêt que cette exceptionnelle *Vita* présente pour connaître les milieux érémitiques et réformateurs de la France de l'Ouest à la fin du XIe et au début du XIIe siècle ; j'entends en revanche rappeler que le texte est un texte, c'est-à-dire beaucoup de choses à l'exception d'un miroir globalement fidèle d'une réalité qui lui serait extérieure.

Patrick Henriet – École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Historiques et Philologiques, 190, avenue de France, F-75013 Paris

Les trois voies de la réforme dans l'hagiographie érémitique du XIIe siècle. Enquête sur la *Vita Bernardi Tironensis* (*BHL* 1251)

Cet article étudie le concept de réforme dans la *Vita Bernardi Tironensis* (*BHL* 1251), un texte consacré au fondateur de l'abbaye de Tiron (région du Perche), Bernard d'Abbeville (1116 ou 1117), et rédigé par le moine Geoffroy le Gros entre 1137 et 1149. On a voulu ici prolonger une réflexion entamée ailleurs sur le concept de réforme en contexte « grégorien ». La *Vita Bernardi*, consacrée à l'un des plus célèbres *Wanderprediger* actifs à la charnière des XIe et XIIe siècles, célèbre en particulier pour ses interventions contre le mariage des prêtres, développe-t-elle le concept d'une *reformatio* de l'Église universelle, ou privilégie-t-elle un cadre local et une conception plus traditionnelle de la *re-formatio* comme conversion individuelle et retour à Dieu ? Dans cette optique, on étudie successivement la réforme intérieure, celle des institutions particulières (les monastères), et enfin celle de l'Église dans son ensemble. Sans minorer l'originalité de cette remarquable *Vita*, à bien des égards très différente

de celles que produisaient, par exemple, les milieux clunisiens quelques décennies plus tôt, on insiste pour terminer sur le fait qu'il convient sans doute de parler ici, au moins autant que d'une hagiographique au service de la réforme, d'une certaine instrumentalisation de l'idéal réformateur, mis au service d'une construction mémoriale locale.

Wan.derprediger – Réforme grégorienne– Chrétienté – érémitisme –intériorité.

The Three Ways of Reform in Eremitic Hagiography of the 12th Century. Some Reflections about the *Vita Bernardi Tironensis* (*BHL* 1251).

This paper deals with the concept of reform in the *Vita Bernardi Tironensis* (*BHL* 1251), a text about the founder of Tiron's abbey, Bernard of Abbeville (1116 or 1117) written by the monk Geoffroy « the Fat » between 1137 and 1149. I tried here to follow some reflections that I begun elsewhere about the concept of reform in the « gregorian context ». We try to see whether the *Vita Bernardi*, devoted to one of the most famous Wanderprediger of the 11-12th centuries, a man renowned for his fight against married priests, develops the concept of a *reformatio* of the universal Church, or if at the contrary it favors a local framework and a more traditional conception of the *re-formatio*, understood as an individual conversion and a return to God. With this in mind, I study successively interior reform, reform of the monasteries and at last reform of the whole Church. Without reducing the originality of this most remarkable *Vita*, in many ways quite different of « cluniac » hagiography, I insist in the ending on the fact that it is accurate to speak not so much of an hagiography serving the Reform, but at the contrary of a kind of instrumentalization of the Reform ideal, used to serve a memorial and local purpose.

Wanderprediger – Gregorian Reform – Christendom – eremitism –interiority.

Médiévales 62,printemps 2012, p. 123-134

Dominique IOGNA-PRAT

CÉLÉBRER L'ÉGLISE, RÉFORMER LA PERSONNE : LA FÊTE DE LA DÉDICACE D'ÉGLISE DANS *LA LÉGENDE DORÉE* DE JACQUES DE VORAGINE

La présente étude est née du désir d'aborder le phénomène de la sainteté paradoxale ou, pour le moins, de cas limites du sanctoral dans l'hagiographie latine médiévale. On connaît nombre de saints plus ou moins « bricolés » (souvent plus que moins), dont les coordonnées hagiographiques jouent de références dans le temps et dans l'espace largement inventées. Telle est la rançon d'une tradition qui repose sur la culture des restes de morts considérés comme « très spéciaux » au bénéfice d'« impresarii » obéissant aux nécessités présentes[1]. Le problème a été à ce point ressenti, dès le Moyen Âge, qu'on a pu célébrer, par dérision, le culte de « saint personne » (*sanctus Nemo*), personnification absurde du « rien », du néant primordial dramatisé dans le récit de la Genèse[2].

La sainteté dont il va être question ici est « paradoxale » dans la mesure où la tradition chrétienne a fait d'un « objet » (une construction de pierre) un véritable « sujet ». D'où le titre : en célébrant une église « anthropisée », c'est la personne du fidèle qu'il s'agit de « réformer ». Le terme « réforme », au centre de la réflexion collective proposée dans ce numéro de *Médiévales*, est difficile à expliciter du fait de la diversité de ses champs d'application, étant entendu qu'avant la « Réforme » (avec une majuscule), temps d'un tournant radical dans l'histoire du christianisme, on ne parle que de la ou des réforme(s) de

1. P. BROWN, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. fr., Paris, 1984 [éd. orig. Chicago, 1980].

2. *Nemo (ficticius) : BHL* 6050v-z ; cf. M. BAYLESS, *Parody in the Middle Ages : the latin Tradition*, Ann Arbor, 1996. Ce traitement dérisoire de la personne du « rien » touche pour partie à la question de l'incroyance au Moyen Âge : D. WELTECKE, *« Der Narr spricht : es ist kein Gott ». Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Francfort – New York, 2010.

l'Église, de telle communauté, de la liturgie, et ainsi de suite *ad libitum*, au gré des besoins d'une « Église mixte » (comme disait Augustin), ni radicalement mauvaise, ni vraiment bonne, sujette à de nécessaires et incessants ajustements. Entre mille références possibles, je choisis de partir de la définition fournie par le sociologue des religions François-André Isembert : « [la réforme] est le dynamisme par lequel se développe, au sein d'un système religieux, le besoin d'expulser comme inauthentique une part des manières de faire et de penser autrefois reçues[3]. » Le rejet de l'« inauthentique » par le saint serait le point focal du « système religieux » ; dans le « système chrétien », il se situerait au point d'articulation entre communauté et personne du fidèle. Le saint, porteur des valeurs de la communauté ecclésiale, personnifierait en quelque sorte la « réforme », entendue comme nécessaire restauration de la personne. En bref, j'aimerais poser le problème de la « sainte réforme », de « la réforme par les saints » dans la logique du personnalisme chrétien, lequel veut que la personne et la loi privée prévalent toujours sur les potentielles errances de la communauté[4].

Le dossier qui va nous permettre d'examiner cette question de la réforme ecclésiale par le médium de la personne est fourni par le dernier chapitre de la seconde version de *La Légende dorée* de Jacques de Voragine[5]. Dans un ensemble thématique consacré au haut Moyen Âge, il s'agit certes d'un dossier tardif, mais le côté récapitulatif de toute l'histoire des topiques hagiographiques qu'organisent les grands légendiers d'ordres depuis le XIIe siècle peut offrir un point de vue intéressant pour l'étude du thème proposé, « Réforme(s) et hagiographie ». *La Légende dorée* est compilée entre 1261 et 1267, mais Jacques de Voragine révise le texte jusqu'à la fin de sa vie (1298). Dans la seconde version, il choisit d'ajouter un chapitre absent de la première rédaction et qui est placé comme une sorte « d'épilogue ecclésiologique » à l'ensemble de l'œuvre : la fête de dédicace d'église[6]. C'est comme si Jacques, dans un ultime repentir, cherchait à récapituler, à rassembler tant de gestes singulières, dans le cadre monumental nécessaire aux effusions communautaires : l'église. Dans l'histoire des légendiers latins, l'initiative de Jacques est sans précédent. On ne trouve rien de tel dans l'abrégé de Jean de Mailly (1225-1230, révisé en 1243), et tout juste une mention, mais

3. F.-A. ISEMBERT, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, 1979, cité par J.-P. WILLAIME, « Réforme/réformation », dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LÉGER éd., *Dictionnaire des faits religieux,* Paris, 2010, p. 1004-1012 (p. 1005).

4. P. VON MOOS, « L'individu ou les limites de l'institution ecclésiale », dans B. BEDOS-REZAK et D. IOGNA-PRAT éd., *L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, 2005, p. 271-288.

5. On suivra ici l'édition critique fournie par G. P. MAGGIONI, Florence, 1999, et la traduction publiée sous la direction d'A. BOUREAU, Paris, 2004 (Bibliothèque de la Pléiade), désormais citées respectivement *Legenda aurea* et *La Légende dorée*.

6. *La Légende dorée*, p. 1041-1057.

pas finale, dans le *Liber epilogorum in gesta sanctorum* de Barthélemy de Trente (1245). La logique à l'œuvre dans ce choix fait dans un second temps reste encore à expliquer, les études de référence n'ayant pas jusqu'à maintenant abordé la question, à la notable exception d'un article de Florent Coste[7].

Pour saisir au mieux cette logique, il convient de resituer le propos de Jacques dans un cadre large. La célébration de la fête de dédicace fait d'abord sens dans l'ensemble de *La Légende dorée*, qui comporte de nombreux récits de construction d'églises, tandis que les hasards du sanctoral amènent le compilateur à articuler le thème de la sainte conversion à celui d'une construction, à évoquer la lente émergence d'une parure monumentale chrétienne avec la destruction des temples païens et la construction d'églises ou la conversion de temples en églises, ou mieux encore à traiter des colonnes de l'Église que sont les saints – à commencer par Dominique (avant François d'Assise), soutien de l'Église vacillante dans le fameux songe d'Innocent III[8]. Un pareil intérêt pastoral pour la construction édifiante est largement confirmé par les sermons de Jacques, à commencer par ses sermons de dédicace: on construit pour instruire, l'église étant considérée comme l'espace de la parole[9]. Enfin, il convient de rappeler, à la suite des travaux de Cécile Caby, l'importance accordée par les dominicains, malgré la mobilité structurelle de l'ordre, à la consécration de leur *domus* et de ses lieux, à commencer par le dortoir, comme s'il fallait lutter pièce après pièce contre le diable et comme si l'irradiation du *locus specialis* initialement consacré, l'église, ne suffisait pas[10]. Dernier élément de contextualisation du chapitre de *La Légende dorée* relatif à la fête de dédicace de l'église: la concomitance de l'initiative de Jacques avec l'attention manifestée par deux exégètes de la liturgie contemporains: Guillaume d'Auxerre (v. 1218-1228), dans sa *Summa de officiis ecclesiasticis,* et Guillaume Durand (v. 1230-1296), dans le *Rational des divins offices*, lesquels choisissent aussi de placer l'église au sein du sanctoral[11]. Voyons maintenant, à l'examen du chapitre de Jacques de Voragine, quelle impérieuse nécessité il y avait à intégrer l'église-bâtiment dans la *communio sanctorum.*

7. F. Coste, «Construction et édification de l'*ecclesia* selon Jacques de Voragine», dans C. Dauphant et V. Obry éd., *Rêves de pierre et de bois. Imaginer la construction au Moyen Âge,* Paris, 2009, p. 49-71.

8. *Legenda aurea*, 109, § 57, p. 722; *La Légende dorée*, p. 586; pour François, voir la *Légende* de Thomas de Celano et, bien sûr, la fresque de Giotto, à l'église supérieure d'Assise.

9. F. Coste, «Construction et édification...», p. 62-63.

10. C. Caby, «Construction et sacralisation des espaces conventuels dans l'ordre des frères prêcheurs (xiiie-début xive siècle», dans *Lieux sacrés et espace ecclésial (ixe-xve siècle), Cahiers de Fanjeaux*, t. 46, Toulouse, 2011, p. 131-171.

11. Guillaume d'Auxerre, *Summa de ecclesiasticis officiis*, III, ms Douai, BM 65, f° 77 vb-78 ra; Guillaume Durand, *Rational des divins offices*, VII, 48.

Placée à l'extrême fin du sanctoral, la célébration de la date anniversaire de la dédicace d'église est une fête locale, attachée à la figure d'un saint patron du lieu ou d'un saint universel, mais indépendamment du *dies natalis* de ce saint. La seule universalité que « canonise » en quelque sorte Jacques de Voragine est le principe général de cette fête anniversaire. Il note en prologue que cette fête est « double » – double au sens liturgique, mais surtout au sens symbolique, puisque « double est l'église ou le temple », à la fois matériel et spirituel. C'est sur cette « duplicité » que la notice est construite.

Le texte traite d'abord du temple matériel en trois questions : pourquoi et comment est-il consacré ? Peut-il être profané ? La logique du développement est empruntée à l'exégèse liturgique, à laquelle Jacques se réfère explicitement dans le cas du *Mitrale* de Sicard de Crémone. Il s'agit pour lui, comme pour l'exégète, d'expliciter le sens, essentiellement moral et allégorique, du rite de dédicace.

La dédicace du temple et de l'autel

« Église ou temple » (*ecclesia siue templum*) : l'incertitude de l'appellation mérite d'être soulignée d'emblée, d'autant que Jacques ouvre chaque notice de son légendier par une brève notation étymologique sur le nom du saint. Dans le cas de la « sainte église », c'est sur la confusion église/Église qu'il ne manque pas de jouer. Dans le vocabulaire latin désignant l'église-bâtiment, on a pu noter qu'après un long temps de flottement dans les appellations, le terme *ecclesia* s'est progressivement imposé au cours du haut Moyen Âge comme *terminus technicus*, mais sans jamais atteindre l'exclusivité dans la désignation du « lieu ». Ce terme est adopté pour son ambiguïté métonymique, « église/Église » renvoyant à la fois au contenant et au contenu[12]. Jacques joue d'ailleurs pleinement de l'équivoque quand il note, à l'entame du texte, que « la dédicace de l'église est célébrée par l'Église ».

L'examen de la question commence par la dédicace de l'autel. Ce choix obéit à la logique polarisante implicite au rituel de consécration : c'est par l'autel que l'église/Église rayonne alentour et c'est à l'autel que viennent les fidèles en quête d'incorporation au corps du Christ. Trois raisons expliquent cette dédicace. La première est, bien sûr, d'offrir le sacrement du Seigneur, Jacques notant trois types de commémoration de la Passion, par l'image, le verbe et le sacrement. Il s'agit ensuite d'invoquer le nom du Seigneur, dans le lieu de sa présence, à l'instar d'Abraham (*Gen.* 12, 7, 8). Enfin, l'autel est un appel au chant et aux douces mélodies, comme l'enseigne la geste de David, le souverain constructeur du Temple de Jérusalem (*Sir.* 47, 10-11).

12. D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église (800-1200)*, Paris, 2006, p. 48 *sq*.

Cinq raisons justifient la consécration du temple ou de l'église. Le rite a pour première fonction de chasser le diable du lieu exclusif du Seigneur. Jacques évoque la puissance purificatrice de la liturgie de dédicace en se référant à un épisode célèbre des *Dialogues* de Grégoire le Grand (III, 30) : le miracle survenu à Saint-Agathe-des-Goths (Rome) à l'occasion de la réaffectation au culte catholique par reconsécration, en 591 ou 592, de l'ancienne église des Goths ariens. Cet épisode offre, sur le terrain hagiographique, l'une des attestations les plus précoces de l'histoire du cérémonial de dédicace dans l'Occident latin, avec la mention de trois éléments constitutifs : déposition des reliques (de saint Sébastien et sainte Agathe), sacrifice eucharistique et, bien sûr, l'exorcisme évoqué par le miracle lui-même, qui met en scène la fuite d'un porc incarnant le diable. Le deuxième objet du rite est d'instaurer un lieu d'asile – allusion à la fonction de refuge et à l'immunité traditionnellement affectée au lieu de culte. La troisième est d'en faire un lieu de prière. La quatrième est de louer Dieu dans les sept heures canoniales, lesquelles sont des heures « spéciales » permettant de commémorer tel temps christique, par exemple matines, qui est l'heure où le Christ est né, a été arrêté, raillé, a dépeuplé l'Enfer, et qui est aussi l'heure attendue du Jugement. Le cinquième et dernier objet est de loin le plus important. Le rite de dédicace permet d'administrer les sacrements de l'Église. L'église-bâtiment, explique Jacques, est conçue comme « l'auberge de Dieu » où sont contenus et distribués les sacrements – les sept sacrements, énumérés ici sous une forme digne d'attention, en les personnalisant, en mentionnant systématiquement leurs destinataires, par exemple « ceux qui y entrent » pour le baptême, ou « ceux qui y demeurent » pour le sacrement de l'ordre, comme s'il importait à la fois de souligner que le lieu de l'effectuation sacramentelle est le creuset de la transformation des personnes évoquées sous l'indéterminé « ceux qui », et de rappeler que c'est aussi l'espace fonctionnel des transformateurs, les clercs.

Jacques passe ensuite au « comment ». De la consécration de l'autel, il retient six gestes. Les quatre croix faites aux quatre coins signifient la quadruple charité ou les quatre parties du monde à l'horizon de l'universalisme chrétien. Le circuit autour de l'autel en sept tours évoque les sept vertus d'humilité du Christ, ou bien ses sept cheminements du Ciel au Ciel, *via* le ventre maternel, la mangeoire, le monde, le gibet, le tombeau et les limbes. Le commentateur retient quatre autres éléments ou objets du rituel – l'aspersion de l'eau, l'encens brûlé, l'onction de chrême, les nappes blanches recouvrant l'autel identifiées à la pureté de l'officiant –, mais il oublie curieusement de mentionner le dépôt des reliques dans l'autel. Comment expliquer ce silence ? Parce que l'autel est le lieu exclusif de l'Eucharistie, et que les saints, comme les âmes des martyrs sous l'autel évoquées par l'Apocalypse (6, 9), ne sauraient qu'y avoir une place subordonnée ? À une époque où la piété eucharistique impose l'omniprésence

de la « réalité » du sacrifice christique, où l'hagiographie multiplie les récits de miracles attestant cette « réalité », et où le sanctoral lui-même s'enrichit, avec la fête du *Corpus Christi*, d'une célébration annuelle de l'avènement de Dieu sous une forme humaine, une pareille exclusivité eucharistique de l'autel ne saurait surprendre[13].

La logique rayonnante de la sacralité chrétienne fait passer de l'autel à l'ensemble de l'église. Le triple circuit que le consécrateur fait autour du bâtiment est assimilé au trajet du Christ du Ciel au Ciel en passant par le monde et les limbes. Il évoque aussi la Trinité, ainsi que les trois ordres de mérite, du moins au plus nombreux et du plus au moins sacré, auxquels est assignée une place spécifique au sein de l'espace ecclésial : les vierges, assimilés au sanctuaire ; les continents, placés dans le chœur ; les époux, qui se confondent avec le « corps de l'église », appellation usuelle de la nef.

Les trois coups donnés par le consécrateur sur la porte du bâtiment pour manifester et combattre toute présence diabolique signifient le triple droit du Christ sur l'Église au nom de la Création, de la Rédemption et de la promesse de glorification, ou la triple puissance de Dieu au Ciel, dans le monde, en Enfer. L'aspersion d'eau bénite à l'intérieur et à l'extérieur doit permettre de chasser les démons dans l'exorcisme, d'écarter toute malédiction et de bénir le bâtiment. Jacques met une belle insistance à commenter le fait que l'église elle-même, comme toute chose terrestre, a été corrompue et salie par le péché ; elle doit donc « expier », ce que l'on ne saurait attendre que d'une personne animée : la « pénitence » de l'église est un premier jalon essentiel de l'anthropisation du bâtiment.

Suivant une à une les étapes du rite de consécration à l'intérieur de l'église, Jacques s'intéresse ensuite aux fondements et à l'élévation de l'Église. Le pavement permet d'évoquer les « fondements » de la communauté. L'inscription de l'alphabet sur le sol du bâtiment renvoie, comme il est classique depuis la première exégèse du rite de dédicace au IX[e] siècle, à l'union des deux peuples à travers les deux Testaments, mais la disposition des lettres en croix de saint André révèle l'inversion fondatrice de l'histoire chrétienne, pas seulement entre la droite et la gauche, mais surtout entre la tête et la queue, les premiers de jadis (les juifs) étant désormais placés à la suite des derniers venus (les chrétiens). Les croix peintes sur les murs par le consécrateur permettent de passer du sol fondateur au volume par lequel l'Église gagne en hauteur. Ces croix ont pour fonction de terrifier les démons, de proclamer le triomphe du Christ, et de représenter les douze apôtres, les douze luminaires posés devant les croix signifiant le pouvoir des apôtres à « illuminer le monde ».

13. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

Jacques n'en dit pas plus sur le rite de consécration de l'église. Il omet de parler de la messe qui clôt la cérémonie et qui lui donne tout son sens puisque c'est la commémoration du sacrifice du Christ qui engendre la communauté des chrétiens et lui donne « corps ». Mais était-il besoin d'insister sur cet aboutissement manifeste pour les contemporains de Jacques, à une époque où le bâtiment est saturé de références à la présence réelle, constante, manifeste de Dieu en son lieu ? En manière d'appendice à cette séquence sur le pourquoi et le comment de la dédicace d'église, Jacques aborde la question de l'inversion rituelle, des malheurs de l'église-bâtiment, de sa dégradation et de son avilissement. Depuis le XII[e] siècle, les canonistes ont développé toute une casuistique des cas de profanation du lieu de culte et de la nécessaire réconciliation du bâtiment. *La Légende dorée* réserve d'ailleurs une place de choix à ce problème au chapitre 11, consacré à Thomas de Cantorbéry, « ce saint [qui] a subi le martyre pour l'Église, dans une église, en un lieu sacré, en un temps sacré, entre les mains des prêtres et des religieux, afin qu'apparaisse bien la sainteté du martyr et la cruauté des personnes[14] ». Par qui le temple peut-il être profané ? Jacques répond à la question sur le mode de l'*exemplum*, sous la forme du commentaire moral propre à éclairer les déviances qui souillent la pureté de l'Église. Il cite trois types de profanateurs – Jéroboam, Naburzadam et Antiochus –, auxquels répondent trois antitypes – Moïse, Salomon et Judas Maccabée. Ce faisant, il s'agit de dénoncer les vices qui polluent l'Église : Jéroboam et les clercs cupides ; Naburzadam, le prince des cuisiniers, emblématique de tous les gourmands et luxurieux qui transforment Dieu en ventre, le temple en cuisine, l'autel en table, les ministres en cuisiniers ; Antiochus, figure des orgueilleux, des clercs en quête de domination, que Bernard de Clairvaux dénonce dans l'un de ses sermons sur le Cantique des Cantiques[15]. L'église est l'espace fonctionnel des clercs dont les vices peuvent compromettre la pureté. Maîtres du sacrifice de l'autel, ils doivent dans leur propre oblation ouvrir la voie du sacrifice personnel attendu des fidèles.

La dédicace du temple spirituel

Traitées sur le mode de l'*exemplum*, ces figures déviantes ménagent une bonne transition avec la fin de la notice relative à la dédicace du temple spirituel. Le thème est un grand classique dans l'histoire de l'édification chrétienne. Nous sommes le Temple en tant que « pierres vivantes » habitées par l'Esprit, surédifiées sur la « pierre angulaire » qu'est le Christ (I *Pr*. 2,5) – des pierres polies par l'action cléricale, dont la prédication, des pierres « carrées » symbolisées par la quadrature des vertus théologales (foi, espérance, charité) couronnées par les

14. *La Légende dorée*, p. 85.
15. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermo super Canticum*, 33, 15.

œuvres. Tout juste évoqué, le problème apparaît ici avec l'évidence d'un pur lieu commun. Pour autant, dans les années 1220, la question du temple spirituel rapportée au temple matériel est encore loin d'être évidente. Riche d'une tradition aussi ancienne que les Pères, la conception immatérielle de l'Église innerve toute une série de courants dissidents, depuis les hérétiques d'Arras (1025) jusqu'aux cathares contemporains de Jacques, attachés à la référence apostolique d'une communauté de personnes habitée de la présence divine dans la logique de la parole de Jésus: «Que deux ou trois soient réunis en mon Nom, je suis là au milieu d'eux» (*Matth.* 18, 20). Depuis deux bons siècles, les clercs s'emploient à justifier en doctrine ce qui n'est rien d'autre qu'une nécessité négligeable pour les premiers théologiens chrétiens: la présence tangible du divin et la fabrication sacramentelle de la communauté des fidèles dans l'enveloppe matérielle où Dieu vient prendre corps[16]. Nul écho ici des débats sur le terrain de la théologie sacramentelle permettant de justifier cette pétrification monumentale de l'Église. Mais la notice, structurée sur la correspondance des deux temples (matériel et spirituel), est nourrie de tout un terreau exégétique propre à enseigner les «sens» de l'Église: historique dans sa matérialité renvoyant aux édifices de l'Ancien Testament (Temple ou Tabernacle); allégorique, comme anticipation de la Jérusalem céleste; tropologique, comme horizon de l'intériorité de la personne chrétienne, que le propos de Jacques aborde dans le traitement de la *persona* de l'église/Église. C'est dans ce même jeu sur le contenant et le contenu que les exégètes de la liturgie, tel Guillaume Durand, christianisent l'analogie vitruvienne entre corps humain et édifice, et donnent à l'église-bâtiment une *forma* humaine, le chœur (la tête), le transept (la poitrine et les bras), et la nef (le buste et les jambes) étant placés dans un pur rapport d'inversion[17].

La logique de la synecdoque qui gouverne le raisonnement analogique des exégètes amène Jacques à traiter de la partie (l'autel, le cœur) pour l'ensemble (l'église, le corps). Et tout comme il a commencé son évocation de la dédicace du Temple matériel en son centre, il entame celle du Temple spirituel par l'autel du cœur et l'évocation du «sacrifice» personnel. Il y a, bien sûr, correspondance de registre entre sacrifice personnel et sacrifice du Christ, mais on ne répétera jamais assez à quel point, depuis la Réforme grégorienne, ce sacrifice est médiatisé par la *persona* sacerdotale, l'officiant étant censé entrer «dans l'intimité de son cœur» au moment du canon de la messe[18]. C'est ainsi la voie de l'exemplarité

16. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...*, *passim*.

17. GUILLAUME DURAND, *Rational des divins offices*, I, i, 14. Sur les destinées médiévales de l'analogie vitruvienne, voir É. DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, Paris, 1998 [1re éd. Bruges, 1946], t. 1, p. 258-259.

18. LOTHAIRE DE SEGNI, *De missarum mysteriis*, *PL*, t. 217, col. 839; GUILLAUME DURAND, *Rational des divins offices*, IV, 35, 3. Sur cette question, voir A. RAUWEL, «Le lieu cultuel dans la

sacerdotale qui est offerte au fidèle en quête d'élévation. En ce sens, l'église de la fête de dédicace est d'abord sainte en tant qu'espace fonctionnel des clercs qui y sacrifient à l'autel, « dans l'intimité de [leur] cœur », ouvrant la voie à la démultiplication des cœurs identifiés à l'autel d'une matrice sacrificielle commune. Dans ces conditions, on conçoit que la personne du fidèle soit un temple spirituel consacré de la même façon que le temple matériel, comme l'enseignent d'ailleurs traditionnellement les sermons de dédicace d'église, à commencer par la série de sermons de Bernard de Clairvaux, qui développent de façon systématique toutes les ressources de l'interprétation tropologique pour rappeler non seulement que la véritable consécration est celle des « pierres animées », mais qu'il faut que « la maison ait été consacrée pour que l'âme soit sanctifiée[19] ». D'où la série d'équivalences proposées par Jacques : le triple circuit devant la porte fermée du cœur ; la triple aspersion et l'effusion des larmes intérieures et extérieures – une expression lacrymale remarquable en contexte ecclésiologique[20]; l'alphabet spirituel qui, selon la parole de l'apôtre, permet d'inscrire la Loi dans son cœur (*Rm* 2,14-15) ; les douze croix peintes qui supposent de se charger de dures pénitences en suivant la voie apostolique.

La personnalisation de la monumentale Église

Dans le passage d'un sens à l'autre, par saut du matériel au registre moral, il ne s'agit pas pour Jacques de Voragine de simplement jouer sur les équivalences ou les correspondances terme à terme entre bâtiment et fidèle, ou entre autel et cœur. La dernière notice de *La Légende dorée*, dans sa seconde version, obéit à une logique de causalité : pas de temple spirituel sans temple matériel. L'« épilogue ecclésiologique » proposé consiste en une réunion finale de tous les saints dans l'Église *signifiée* par l'église, sainte personne parce qu'enveloppe nécessaire aux saints contenus dans l'Église. D'où la « personnalisation » qui, si l'on peut dire, « anime » tout le propos de Jacques : l'église fêtée à sa date anniversaire comme un véritable saint ; la correspondance établie entre temple matériel et temple spirituel qui permet d'inscrire la personne dans un cadre sacramentel constitutif ; le traitement sacramentel de la personne-église, dont Jacques justifie la nécessaire « expiation », dans l'exorcisme, comme création

synthèse liturgique de Guillaume Durand », dans *Lieux sacrés et espace ecclésial...*, p. 115-130 (p. 127).

19. Bernard de Clairvaux, *Sermones in dedicatione ecclesiae*, dans *Sancti Bernardi Opera*, t. V, J. Lelercq et H. Rochais éd., Rome, 1968, I, 4, p. 370-398 (p. 372).

20. Sur « les constructions sans pleurs » de l'ecclésiologie, voir P. Nagy, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris, 2000, p. 329 *sq*.

corrompue par la faute ; la *persona* des clercs, maître des rituels, qui font l'Église dans l'église.

Ce faisant, Jacques joue sur le lien ancien qui unit le saint au lieu. Dans la tradition chrétienne, c'est en effet la présence du saint et de ses restes qui fait la sainteté/sacralité du lieu, avant même le développement d'un rituel de consécration, comme l'atteste la double acception de *locus* à haute époque : reliquaire et lieu de culte. D'ailleurs, *La Légende dorée,* comme tout légendier, obéit à la logique des « coordonnées hagiographiques » d'abord mise en forme dans les martyrologes : un nom, une date, un lieu. Mais la notice consacrée à la fête de dédicace d'église va bien au-delà de cette logique en sanctifiant le lieu lui-même. On peut voir dans cette inscription de l'église-bâtiment au sanctoral le fruit lointain d'une évolution ecclésiologique dont il convient de rappeler, pour finir, le double mouvement initié à l'âge de la Réforme de l'Église, aux XIe-XIIe siècles : la « monumentalisation » de l'*Ecclesia* et sa « personnalisation ». Le premier mouvement est perceptible dans les nombreuses représentations architecturées de l'ancienne allégorie féminine de l'*Ecclesia mater*, qui vient proprement épouser la forme du monument communautaire, l'enveloppant à la manière de la Vierge qui donne corps au Christ, ou l'habitant en son « cœur », à l'autel, dans le rôle fonctionnel du sacrificateur[21].

Comme on l'a rappelé en commentaire de la notice de Jacques, la personnalisation de l'*Ecclesia* repose d'abord sur une logique langagière : le pouvoir fondateur de la métonymie qui impose un rapport d'équivalence entre église-bâtiment et Église-communauté – un rapport d'équivalence d'abord considéré comme problématique voire abusif, puis justifié en doctrine par le fait que l'église *signifie* l'Église. C'est dans cette logique que la théologie sacramentelle a pu développer, au courant du XIIe siècle, une conception de la « causalité instrumentale » propre à justifier la fonction de l'église-vase, enveloppe nécessaire à l'effectuation sacramentelle. Suivant cette conception, la dédicace d'église est assimilée à un « baptême », avec tout un jeu de correspondances entre baptême du monument et baptême de la personne, le premier conçu comme l'indispensable préambule à la réalisation du second comme de l'ensemble de la chaîne sacramentelle qui s'organise alors en septenaire. On comprend ainsi que les exégètes de la liturgie, tel Sicard de Crémone dont s'inspire Jacques de Voragine, abordent la matière de leurs traités systématiques par le lieu avant de s'attaquer à ce qui s'y fait, comme s'il s'agissait là d'un préalable : du contenu par la grâce du contenant. Dans cette évolution remarquable de la conception des médiations chrétiennes (médiations sacramentelles, médiations iconiques, médiations monumentales), la notice finale de la seconde version de *La Légende*

21. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...*, ill. 17.

dorée marque, avec l'évidence des topiques hagiographiques qui parlent d'elles-mêmes, une manière d'aboutissement. La consécration/dédicace de l'église mérite d'être fêtée comme le temps anniversaire de l'engendrement de la communauté chrétienne, à la fois dans l'anonymat d'une célébration universelle (la fête de dédicace d'église en général) et la particularité d'une histoire locale (la fête de la dédicace de telle église). Notation importante : contrairement aux autres saints, célébrés à la date anniversaire de leur mort, le *dies natalis* de la « sainte église » est celui de son « baptême », de son avènement à la vie sacramentelle pour le Dieu fait homme et les membres de son corps. Cette célébration baptismale a la logique d'un engendrement ; la « sainte personne » de l'église fabrique en son sein d'autres saintes personnes – la multitude des fidèles, « pierres vivantes » dont l'édification ne saurait s'envisager que dans le cadre d'une vaste construction monumentale leur donnant incessamment forme : l'Église.

Dominique Iogna-Prat – École des hautes études en sciences sociales, CEIFR, 10, rue Monsieur le Prince, F-75006 Paris

Célébrer l'église, réformer la personne : la fête de la dédicace d'église dans *La Légende dorée* de Jacques de Voragine

La sainteté dont il est question dans cette étude est largement paradoxale dans la mesure où la tradition chrétienne a fait d'un objet (l'église, honorée comme un saint à l'occasion de l'anniversaire de la fête de dédicace) un véritable sujet. En célébrant, comme le fait Jacques de Voragine dans la *Légende dorée*, une église « anthropisée », c'est la personne même du fidèle qu'il s'agit de réformer.

Dédicace – église – Jacques de Voragine – personne – réforme.

Celebrating the Church, Reforming the Individual. The Feast of the Dedication of a Church in the *Golden Legend* by Jacobus de Voragine

The sort of sanctity that this study addresses is paradoxical in the way that the Christian tradition transforms an object (a church, honoured as a saint on the occasion of the anniversary of the feast of its dedication) into a genuine individuality. As can be seen with Jacobus de Voragine celebrating an « anthropomorphized » church in his *Golden Legend*, the reform implied by the dedication concerns the church's faithful himself.

Church – consecration of the church – Jacobus de Voragine – reform – individual.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 135-152

Rodolphe KELLER

PILLAGES ET BUTINS DANS LA REPRÉSENTATION DU POUVOIR À L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

En 1985, dans un article novateur sur les pillages et tributs à l'époque carolingienne, Timothy Reuter rappelait que, pour une grande partie de l'Europe des VIIIe et IXe siècles, « c'étaient les Francs qui étaient les Vikings[1] ». Notre vision du haut Moyen Âge reste en effet largement marquée par quelques grandes images, comme celles de l'« expansion carolingienne » ou des « invasions scandinaves », qui ordonnent encore – en filigrane – notre approche de la période. Ces représentations sont, dans une certaine mesure, le reflet du tableau donné par les sources contemporaines elles-mêmes, comme les annales du IXe siècle, qui égrènent, année après année, les incursions de Vikings païens, barbares et pilleurs, face à des Francs qui sont présentés tantôt comme conquérants, tantôt comme victimes des déprédations. Cette opposition demeure implicitement présente dans l'historiographie actuelle, certaines sociétés étant traditionnellement évoquées surtout dans leur dimension prédatrice.

Depuis quelques années, la recherche a fortement nuancé ce tableau. Pierre Bauduin a récemment illustré la complexité des relations entre Francs et Scandinaves, par une analyse très fine des stratégies permettant la coexistence entre les groupes[2]. Une autre approche possible consiste à repenser la prédation et sa place dans les sociétés du haut Moyen Âge. Les sources sont nombreuses à évoquer des armées franques s'emparant de riches butins. Timothy Reuter a souligné l'importance de pratiques comme le pillage ou le prélèvement tributaire

1. T. REUTER, « Plunder and tribute in the Carolingian empire », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5/35 (1985), p. 91.
2. P. BAUDUIN, *Le Monde franc et les Vikings (VIIIe-Xe siècle)*, Paris, 2009.

dans les dynamiques politiques et sociales de l'empire carolingien[3]. Or, si la prédation comporte un caractère systémique dans la société franque, on doit poser la question de sa place au sein des systèmes de valeurs concernés et, plus particulièrement, dans la représentation du pouvoir.

Cela soulève le problème de la légitimité de la prédation. Il faut alors préciser les enjeux du problème. Il est aisé de constater que les transferts contraints de biens ou de personnes exercés par la violence sont considérés comme légitimes, s'ils sont pratiqués contre des groupes extérieurs identifiés *a priori* comme ennemis, par exemple contre les Saxons païens. Cependant, le fait que le pillage est considéré comme légitime *en soi* dans le cadre d'une guerre, n'implique pas nécessairement qu'il soit légitime de mener une guerre *afin* de mener des pillages. En d'autres termes, on doit s'interroger sur la légitimité de la guerre prédatrice, conçue comme l'une des modalités d'exercice du pouvoir, et plus particulièrement sur son articulation avec l'idéologie royale carolingienne.

Légitimité de la prédation et idéologie du pouvoir

Partons d'un cas d'école particulièrement éclairant, sur lequel nous reviendrons à plusieurs reprises : la guerre menée par les Carolingiens contre les Avars dans les années 790. C'est précisément au cours de ce conflit que se produit un des pillages les mieux documentés, parmi ceux effectués par les armées carolingiennes. Un bref rappel du contexte est ici utile. Les Avars sont, à l'origine, une population nomade d'Asie centrale[4]. Au cours du VI[e] siècle, à la suite de leurs migrations, ils se sont installés dans la plaine pannonienne (moyen Danube), où ils ont imposé leur domination aux populations slaves locales, tout en exigeant de Byzance le versement de lourds tributs. À partir de la fin du VII[e] siècle, l'empire avar subit un certain déclin. Durant la seconde moitié du VIII[e] siècle, ce sont les affaires bavaroises qui mènent à l'affrontement avec le pouvoir carolingien. En effet, en 788, le duc de Bavière Tassilon, qui s'était allié avec les Avars, est évincé par Charlemagne et la Bavière est placée sous contrôle direct du roi franc, par l'institution d'un *praefectus*. Rapidement, se pose un problème de définition des frontières, qui déclenche un premier affrontement en 791 : une

3. Philip Grierson et Georges Duby avaient, les premiers, mis en avant l'importance de ces pratiques dans les transferts de biens au haut Moyen Âge, sans approfondir la question. Cf. P. H. GRIERSON, « Commerce in the dark Ages : a critique of the evidence », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5/9 (1959), p. 123-140, et G. DUBY, *Guerriers et paysans (VII[e]-XII[e] siècle). Premier essor de l'économie européenne*, Paris, 1973, p. 60-69. Timothy Reuter a proposé la première analyse complète de la prédation dans le fonctionnement des pouvoirs carolingiens. Cf. T. REUTER, « Plunder... », p. 75-94.

4. Sur les Avars, cf. W. POHL, *Die Awaren : ein Steppenvolk in Mitteleuropa. 567-822 n. Chr.*, Munich, 1988.

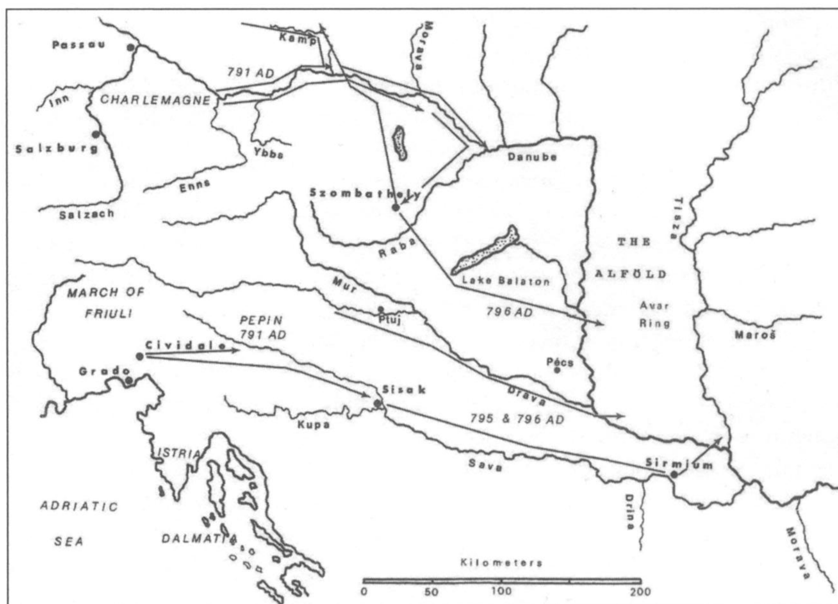
expédition carolingienne mène alors à la formation d'une marche danubienne. Elle est suivie par des préparatifs en vue de nouvelles interventions. En 795 et 796, deux nouvelles expéditions sont menées : d'abord par Éric, duc de Frioul, à la fin de 795, et ensuite par le fils de Charlemagne, Pépin, roi d'Italie, pendant l'été 796. Ces interventions provoquent la chute de l'empire et le pillage du *hring*, le siège du pouvoir avar, dont le trésor est envoyé à la cour d'Aix-la-Chapelle[5]. Les motifs à l'origine de ces affrontements sont relativement bien connus : ils ont été analysés par Josef Deér, qui opère à ce propos une distinction, selon les différentes phases du conflit. La question frontalière serait au centre de l'expédition de 791, alors qu'en 795 et 796 (cf. carte page suivante), les deux expéditions auraient pour objectif principal la capture du trésor avar[6].

Nous devons alors nous interroger sur le traitement de l'événement par les contemporains. Rappelons d'abord que depuis l'accession des Pippinides au pouvoir royal, au milieu du VIIIe siècle, les contours de l'idéologie royale ont, à certains égards, évolué, principalement en raison de l'importance croissante du clergé dans le fonctionnement du pouvoir[7]. La réflexion sur les prérogatives du roi élaborée par les lettrés carolingiens comporte des éléments sur la dimension

5. Sur les campagnes avares : J. DEÉR, « Karl der Große und der Untergang des Awarenreiches », dans H. BEUMANN éd., *Karl der Grosse*, vol. I : *Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf, 1965, p. 719-791 ; W. POHL, *Die Awaren...*, p. 312-323 et ID., *Die Awarenkriege Karls des Großen, 788-803*, Vienne, 1988 ; H. WOLFRAM, *Grenzen und Räume. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung*, Vienne, 1995, p. 233-240. Les *Annales royales* et les *Annales de Lorsch* sont les principales sources sur les événements de 795/796. Cf. *Annales Regni Francorum*, a. 796 : « Sed et Heiricus dux Foroiulensis missis hominibus suis cum Wonomyro Sclavo in Pannonias hringum gentis Avarorum longis retro temporibus quietum, civili bello fatigatis inter se principibus spoliavit, – chagan sive iuguro intestina clade addictis et a suis occisis – thesaurum priscorum regum multa seculorum prolixitate collectum domno regi Carolo ad Aquis palatium misit. [...] Rex collectis exercitibus suis Saxoniam ingressus est, filium suum Pippinum regem Italiae in Pannonias cum exercitu misso. Cuius legationes ad eum in eadem Saxonia venerunt, una, quae dixit occurrisse ei kagan cum ceteris optimatibus, quem sibi Avares post interfectionem priorum constituerunt ; altera, quae dixit Pippino cum exercitu suo in hringo sedere. Et domnus rex [...] in Aquis palatio filium suum Pippinum e Pannonia redeuntem et partem thesauri, quae remanserat, adducentem laetus aspexit. » (éd. F. KURZE, MGH SS *Rer. Germ. in us. sch.* 6, Hanovre, 1895, p. 98-100) ; on peut comparer ce récit à celui des *Annales Laureshamenses*, a. 795 et 796, éd. G. H. PERTZ, MGH SS 1, Leipzig, 1826, p. 36. Contrairement à ce que suggèrent les *Annales royales*, la première expédition a lieu vers la fin de l'année 795 : cf. W. POHL, *Die Awaren...*, p. 463-464, n. 85, sur la base de la démonstration de S. ABEL/B. VON SIMSON, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Großen*, t. 2 : *789-814*, Leipzig, 1883, p. 98.

6. J. DEÉR, « Karl der Große... », p. 784-791. Tout porte en effet à croire que ces expéditions ne visaient en aucun cas une quelconque conquête de l'empire, car celui-ci ne fait l'objet d'aucune intégration politique. On n'observe pas davantage un véritable effort de christianisation, malgré les vœux répétés d'Alcuin.

7. J. L. NELSON, « Kingship and royal government », dans R. MCKITTERICK éd., *The New Cambridge Medieval History*, t. II : *c. 700-c. 900*, Cambridge, 1995, p. 383-430 et Y. SASSIER, *Royauté et idéologie*, Paris, 2003, p. 116-180.



Tracé des expéditions franques contre les Avars, en 791, 795 et 796
(D'après Charles Bowlus, *Franks, Moravians, and Magyars. The Struggle for the Middle Danube, 788-907*, Philadelphie, 1995, p. 50)

guerrière de la royauté. La notion augustinienne de « guerre juste » (*bellum iustum*), implicite chez Alcuin, exprimée plus clairement dans les écrits de Jonas d'Orléans ou plus tard, d'Hincmar de Reims, représente un effort pour justifier la guerre dans le gouvernement d'un prince chrétien, en même temps qu'elle en limite la pratique légitime à certains cas particuliers, comme la défense du *populus Christianorum* ou la diffusion de la chrétienté[8]. Par ailleurs, la documentation d'époque carolingienne montre l'importance croissante d'une conception pacifique de la royauté. Le roi – *rex pacificus* – compte, parmi ses attributions, celle de faire régner la paix, d'autant plus que « ce devoir n'était pas exclusivement de nature politique, il avait également acquis un fondement religieux[9] ». Cet aspect se trouve renforcé par le développement de l'idéologie impériale carolingienne. La formule d'acclamation de Charlemagne, lors du

8. K.-G. Cram, Iudicium Belli. *Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter*, Berlin, 1955 ; T. Scharff, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit*, Darmstadt, 2002.

9. F.-L. Ganshof, « La « paix » au très haut Moyen Âge », dans *La Paix*, Recueils de la société Jean Bodin 14, Bruxelles, 1961, p. 402.

couronnement du 25 décembre 800, comporte le qualificatif de *pacificus*, qui doit être compris au sens de « faiseur de paix »[10].

Ces différents aspects de l'idéologie royale et impériale tendraient à disqualifier l'idée d'une légitimité de la guerre prédatrice. On les retrouve à plusieurs reprises, dans l'historiographie carolingienne, comme arguments de justification des conflits menés par les Francs, et précisément dans le cas de la guerre contre les Avars. Joseph Deér, dans son analyse de l'historiographie carolingienne concernant ce conflit, a constaté que les arguments des sources contemporaines s'inscrivent souvent dans la logique de la guerre légitime d'inspiration augustinienne. D'après les *Annales royales*, la première expédition de 791 est menée « en raison du mal, grand et intolérable, que les Avars ont fait contre la sainte Église et le peuple chrétien[11] ». Concernant les événements de 796, plusieurs sources développent le même type de discours. Le *Carmen de Pippini regis victoria Avarica*, écrit peu après les événements par un auteur anonyme, mais vraisemblablement proche de la cour, évoque les maux multiples perpétrés par les Avars contre les églises. Il célèbre le « roi catholique, ceint de la vertu divine » et rend grâce à Dieu pour la victoire contre les « peuples païens[12] ». Alcuin se félicite également de cette victoire qui doit permettre leur conversion[13].

Cependant, si on tient compte de l'ensemble de la production écrite évoquant ces événements, il en ressort une image plus contrastée, qui permet de proposer une interprétation plus complexe de la place de la guerre dans l'ensemble des représentations qui concernent la royauté. En effet, il serait réducteur de voir dans la présentation du conflit comme une guerre juste, un procédé visant à dissimuler des motivations géopolitiques ou matérielles inavouables. Elle n'est en effet pas exclusive de l'évocation parfaitement assumée de motifs plus pragmatiques, par le même entourage carolingien. Les deux ordres d'idées apparaissent comme parfaitement complémentaires. En effet, le pillage du *hring* est mentionné par de si nombreuses sources, qu'il s'agit de l'un des événements les mieux documentés de l'époque carolingienne. Certaines sources proviennent de l'entourage immédiat du pouvoir, comme les *Annales royales* ou les *Annales de Lorsch*. L'événement est également évoqué par un grand nombre d'annales mineures[14], ainsi que par des biographies, des poèmes, des lettres. Certaines sources sont contemporaines des événements, d'autres plus tardives.

10. *Annales Regni Francorum*, a. 801, p. 112.

11. *Annales Regni Francorum*, a. 791, p. 88.

12. *Carmen de Pippini regis victoria Avarica*, éd. O. HOLDER-EGGER et G. WAITZ, *Einhardi Vita Karoli*, MGH SS *Rer. Germ. in us. schol.* 25, Hanovre, 1911, p. 42.

13. *Alcuini epistolae*, éd. E. DÜMMLER, MGH *Epp.* 4, Berlin, 1895, n° 99, p. 143-144.

14. Par exemple, *Annales Guelferbytani*, a. 795 et 796, éd. G. H. PERTZ, MGH SS 1, Leipzig, 1826, p. 45 ; *Annales Alamannici*, a. 796 et 797, éd. G. H. PERTZ, MGH SS 1, Leipzig, 1826,

Aussi bien dans les *Annales royales* que dans les *Annales de Lorsch*, c'est-à-dire dans les principales sources de ces événements, s'il est vrai que le conflit de 791 est justifié par la nécessité de la défense du peuple chrétien, ce système argumentatif est en revanche totalement absent du récit concernant 795 et 796[15]. Aucun motif particulier n'est donné pour les expéditions d'Éric de Frioul et de Pépin d'Italie. Aucune mention n'est faite d'anciens pillages avars, de destructions d'églises, de leur perfidie, ni même de leur paganisme. Ces textes insistent en revanche sur le pillage du *hring*[16]. La même constatation peut être faite en ce qui concerne la présentation des événements par Éginhard, auquel nous devons l'unique biographie de Charlemagne écrite par l'un de ses contemporains, la *Vita Karoli*. Éginhard n'inscrit pas davantage le conflit avar dans une logique de guerre juste. Il ne donne aucun motif à ce conflit, ce qui est d'autant plus étonnant qu'il le présente comme le plus important du règne de Charlemagne, à l'exception de la guerre contre les Saxons[17]. En revanche, il évoque longuement les richesses prises en Pannonie, en précisant qu'il s'agit du plus gros butin jamais obtenu dans une guerre par les Francs, à tel point qu'en comparaison, ceux-ci semblaient auparavant « presque pauvres ». Il précise tout de même que les Francs enlevèrent justement aux Avars ce que ces derniers avaient enlevé aux autres peuples[18]. Sous certaines conditions donc, non seulement l'obtention d'un butin permet de légitimer le fait militaire, mais en plus, cela semble constituer un élément important, valorisant, dans le modèle du prince idéal dont Éginhard se fait l'écho. Les descriptions d'annales mineures vont dans le même sens. Ces sources sont constituées de brèves mentions, d'autant plus significatives qu'elles sont très lapidaires. L'entrée pour 796 des *Annales Guelferbytani* indique que « Charles se rendit à nouveau en Saxe, il pilla cette terre, et en livra la plus grande partie au feu. Il envoya Pépin en Pannonie contre le *Hrinc* et il emmena de là un grand trésor à Aix, et ici il hiverna ; et, une fois encore, les Avars firent défection[19]. » Ces formules stéréotypées sont fréquentes et révèlent les procédés de hiérarchisation des événements par les annalistes, qui

p. 48 ; *Annales Sancti Amandi*, a. 796, éd. G. H. Pertz, MGH SS 1, Leipzig, 1826, p. 14 ; *Annales Nordhumbrani*, a. 795, éd. R. Pauli, MGH SS 13, Hanovre, 1881, p. 155.

15. Cf. *supra*, note 5.

16. Cf. *supra*, note 5.

17. Éginhard, *Vita Karoli*, c. 13, éd. O. Holder-Egger et G. Waitz, MGH SS *Rer. Germ. in us. sch.* 25, Hanovre, 1911, p. 15.

18. *Ibid.*, p. 16 : « Omnis pecunia et congesti ex longo tempore thesauri direpti sunt. Neque ullum bellum contra Francos exortum humana potest memoria recordari, quo illi magis ditati et opibus aucti sint. Quippe cum usque in id temporis poene pauperes viderentur, tantum auri et argenti in regia repertum, tot spolia pretiosa in proeliis sublata, ut merito credi possit hoc Francos Hunis iuste eripuisse, quod Huni prius aliis gentibus iniuste eripuerunt. »

19. Cf. *supra*, note 14.

ne retiennent que quelques éléments-clés qu'ils jugent importants – souvent les pillages ou la capture d'un trésor. Leur attention soutenue aux faits de prédation suggère la permanence d'une conception de la royauté qui remonte, au moins, aux Mérovingiens.

La royauté franque à l'époque mérovingienne se caractérise par une dimension sacrale et magique, qui résulte d'un ensemble de représentations complexes renvoyant à une structure symbolique du cosmos[20]. Parmi les aspects symboliques de la royauté, on peut retenir deux éléments qui sont présents dès les premiers temps de la royauté mérovingienne. D'une part, le roi est garant de la fertilité. Cette royauté nourricière s'exprime par des rites de fertilité comme les parcours rituels sur des bœufs dont Éginhard se moque plus tard, dans son récit sur les « rois fainéants »[21]. D'autre part, la royauté mérovingienne comporte une forte dimension guerrière. Il faut noter que ces deux aspects de la royauté expriment, de manière cohérente, l'idée d'une royauté garante de la prospérité du peuple, car la fonction guerrière semble, dans ce système de représentations, avoir une forte dimension économique, étant entendue aussi comme mode de prélèvement de ressources.

Cet aspect du roi guerrier est bien illustré dans le symbolisme de la chasse, qui donne lieu à des rituels royaux dont l'importance a été soulignée. La chasse ritualisée exprime la capacité du roi à contrôler les forces sauvages, dans des espaces – matériellement et symboliquement – interdits aux autres hommes, qui représentent le monde extérieur, le chaos. C'est dans cette perspective qu'a été interprétée la mise en place des *forestes* par le pouvoir mérovingien au cours du VIIe siècle[22]. Ces rituels expriment également la capacité du roi à garantir la survie du groupe par l'obtention de subsistances. Or, Reinhard Wenskus constate, dans le cadre du monde germanique, l'existence d'un important parallélisme entre la prise de chasse et le butin pris en guerre[23]. Le mot *weida* (vieil haut-allemand, à l'origine du mot *Beute*, le butin) comporte ce double sens. Ce parallélisme suggère que la dimension symbolique du pillage s'inscrit dans le même système

20. R. Le Jan, « La sacralité de la royauté mérovingienne », *Annales HSS*, 58-6 (2003), p. 1217-1241. Il est probablement réducteur de voir dans ces structures symboliques et en particulier dans la conception guerrière de la royauté un héritage unilatéralement issu du monde germanique, comme le considère par exemple Y. Sassier, *Royauté et idéologie*..., p. 73.

21. Éginhard, *Vita Karoli*, chap. 1, p. 2-4.

22. Cf. J. Jarnut, « Die frühmittelalterliche Jagd unter Rechts- und Sozialgeschichtlichen Aspekten », dans *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Settimane del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo 31, Spolète, 1985, p. 765-798, et les analyses de R. Le Jan, « Le don et le produit sauvage », dans *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Âge*, Paris, 2001, p. 119-131 et Ead., « La sacralité... », p. 1228-1229.

23. R. Wenskus, art. « Beute », dans *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, vol. II, Berlin, 1976, p. 323-330.

de représentations. Le roi illustre alors sa force et sa capacité de contrôle des forces chaotiques et sauvages par ses victoires contre les peuples allogènes, et par des pratiques prédatrices qui manifestent son caractère nourricier.

Les récits concernant le butin avar dans l'historiographie carolingienne et, plus généralement, les mentions incessantes de pillages et captures de trésors par des rois, semblent s'expliquer par la permanence de ce système de représentations. Si l'on tient compte des développements en matière d'idéologie royale qui interviennent à partir de la seconde moitié du VIIIe siècle, précédemment évoqués, nous parvenons alors à la conclusion que les représentations du pouvoir comportent des éléments hétéroclites qui coexistent. Au-delà d'un aspect purement idéologique, au sens d'un ensemble de conceptions organisées, cohérentes et formalisées, on observe également la permanence de systèmes de valeurs, qui sont plus difficiles à connaître car peu exprimés dans les sources historiographiques ou dans les écrits des érudits du palais, leur transmission relevant principalement de l'oralité. On sait, par le récit d'Éginhard, que Charlemagne fit mettre par écrit des « poèmes anciens et barbares, dans lesquels étaient chantés les guerres et exploits des anciens rois[24] ». Il existe toute une culture orale, qui nous est pour l'essentiel inconnue, mais dont subsistent quelques bribes à travers des poèmes épiques comme le *Beowulf*[25]. C'est sans doute dans le cadre de cette culture orale et du système de valeurs qu'elle véhicule, que s'exprime la conception d'une royauté guerrière et prédatrice.

L'aristocratie franque demeure largement sensible aux conceptions traditionnelles du pouvoir. Cet aspect a été souligné par Janet Nelson en ce qui concerne la prise du pouvoir par Pépin le Bref en 751. Les sources sur cet événement insistent davantage sur l'élection que sur l'onction, ce qui peut s'expliquer par le fait que le second rituel n'était pas – ou mal – compris par l'aristocratie franque[26]. Or le pouvoir royal, même sous les premiers carolingiens, demeure largement tributaire du soutien de l'aristocratie, ce que Gerd Tellenbach soulignait déjà en évoquant la nécessaire et incessante reconstruction d'un consensus politique entre les rois, les hommes de cour et les grands[27]. La coexistence de modèles idéologiques et symboliques différents, voire contradictoires, peut s'expliquer par la nécessité, pour la royauté carolingienne, de concilier des acteurs variés.

24. ÉGINHARD, *Vita Karoli*, c. 29, p. 33.

25. Sur la mentalité héroïque, le don d'armes, les relations de fidélité dans le *Beowulf*, cf. JOS BAZELMANS, *By Weapons Made Worthy : Lords, Retainers and their Relationship in Beowulf*, Amsterdam, 1999.

26. J. L. NELSON, « The Development of Frankish Royal Ritual », dans EAD., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londres, 1986, p. 292.

27. G. TELLENBACH, « Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge. Zugleich eine Studie über kollektive Willensbildung und kollektives Handeln im neunten Jahrhundert », *Frühmittelalterliche Studien*, 13 (1979), p. 184-302.

Bien entendu, cela n'implique pas d'opposer frontalement le haut clergé et les grands laïcs, dès lors qu'ils sont issus des mêmes groupes aristocratiques. Les écrits de certains aristocrates laïques montrent ainsi une convergence idéologique avec les réflexions du clergé[28]. Il n'en demeure pas moins qu'à côté des constructions théoriques sur les fonctions de la royauté, développées par une minorité d'intellectuels, issus principalement du clergé et souvent proches du pouvoir, se maintient un ensemble de représentations qui traversent sans doute assez largement la société carolingienne. Cependant, celles-ci ne se trouvent que rarement explicitées dans les sources, sans doute parce que, comme les croyances pratiques de Pierre Bourdieu, leur force réside précisément dans le fait qu'elles n'ont pas besoin d'être dites[29]. Implicites et donc naturelles, incorporées sans la médiation d'un discours théorique, elles vont de soi, et nous les voyons à l'œuvre à travers les pratiques qui leur sont associées : dans ce cas particulier, par le biais des rituels que les pouvoirs mettent en œuvre autour du butin et de son ostentation.

L'ostentation du butin

Celle-ci peut prendre plusieurs formes. On peut distinguer, d'une part, des pratiques cérémonielles et, d'autre part, un effort plus général de propagande dont témoignent principalement les sources historiographiques. Les cérémonies et rituels représentent en effet un aspect fondamental de la communication des pouvoirs[30]. Pour remplir son rôle symbolique, le butin doit être vu, ce qui est mis en œuvre par le biais de pratiques ostentatoires. La description la plus précise se trouve dans l'œuvre d'Ermold le Noir, un proche de la cour de Louis le Pieux qui, exilé dans les années 820, lui consacre un long poème afin de regagner ses faveurs. Dans son récit sur la prise de la ville de Barcelone en 801, il évoque l'envoi, par Louis, d'un convoi au palais d'Aix, avec le butin espagnol :

> On amène à Charles, en un long convoi, le butin pris sur les Maures et les présents des chefs : boucliers et cuirasses, vêtements et casques chevelus, un cheval carapaçonné avec un frein d'or. Zado, tremblant et peu joyeux à l'idée de visiter les Francs, figure dans la colonne et traîne la jambe. Le sage Bigon, faisant

28. Cf. par exemple le cas de Dhuoda évoqué par J. NELSON, « Dhuoda », dans P. WORMALD et J. NELSON éd., *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge, 2007, p. 106-120.

29. P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, 1980, et en particulier le chapitre 4 : « La croyance et le corps », p. 111-134.

30. Cf. les études réunies dans F. THEUWS et J. L. NELSON éd., *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leyde, 2000, ainsi que G. ALTHOFF, *Spielregeln der Politik im Mittelalter : Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, 1997 et G. KOZIOL, *Begging Pardon and Favor : Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, 1991.

> diligence, précède la troupe et arrive le premier à la cour de Charles, porteur de l'heureuse nouvelle. Aussitôt celle-ci se répand dans tout le palais et parvient rapidement aux oreilles de l'empereur. Bigon est appelé, il vient, baise les pieds augustes et s'acquitte de sa mission : « Voici les présents que le fils envoie à son père vénérable, le roi Louis à l'empereur Charles : il les a conquis de haute lutte sur les Maures, en personne, épée et bouclier au poing. Il vous fait amener, en outre, le roi de la ville, qu'il a pris de vive force : voici Zado devant César. La ville qui jadis a nui à tant de Francs est terrassée : elle a capitulé[31]. »

Ce récit imagé suggère l'existence d'une véritable mise en scène qui a pour objet d'illustrer les richesses envoyées et la victoire de Louis. Dans le cas des Avars, on ne connaît aucun récit aussi circonstancié sur le transport du butin, mais les récits suggèrent que les membres de la cour carolingienne furent fortement impressionnés par son arrivée. Le récit des *Annales royales*, par exemple, est construit sur l'arrivée du butin à Aix, plutôt que sur les expéditions elles-mêmes[32]. Tout suggère que le trésor fut amené à Aix-la-Chapelle en grande pompe. Les *Annales nordhumbrani* mentionnent l'envoi de quinze chariots, tirés par quatre bœufs chacun, chargés en or, argent, soieries[33].

Une autre pratique qu'il faut envisager ici est celle de la distribution du butin. Si on considère en effet que le butin doit être vu, les dons qu'il permet de faire représentent une occasion privilégiée de le montrer. L'arrivée du butin avar est suivie d'une distribution mentionnée par plusieurs sources. Charles en donne une partie aux grands, clercs et laïcs, ainsi qu'à ses fidèles, sans doute les vassaux royaux[34]. Cet acte est probablement mis en œuvre dans le cadre de

31. ERMOLD LE NOIR, *Poème en honneur de Louis le Pieux*, v. 572-598 : « Ducitur interea ad Carolum longo ordine praeda / Maurorum spoliis muneribusque ducum, / Arma et loricae, vestes galeaeque comantes, / Partus equus faleris, aurea frena simul. / Zado tremens nimium, nolensque revisere Francos, / Pergit et ipse pigro consociante gradu. / Bigo catus properans antevolat agmen, et aulam / Primus adest Caroli, nuntia laeta ferens. / Fama recens totam commiscuit ocius aulam, / Caesareas aures mox penetravit ovans. / Bigo vocatus adest, plantis dat basia celsis, / Et sequitur verbis ordine iussa sibi: / « Filius ecce pio transmittit munera patri, / Augusto Carolo rex Hludowicus enim, / Munera, quae gladio, scuto, proprioque lacerto / Extulit a Mauris victor habenda sibi. / Regem etiam vobis urbis, quem cepit in armis, / Misit, adest Zadun Caesaris ante oculos. / Urbs, quae Francorum multos populaverat olim, / Victa iacet bello, regia iussa petens. » (éd. et trad. E. FARAL, Paris, 1964, p. 46-48).

32. Cf. *supra*, note 5.

33. Cf. *supra*, note 14.

34. Cf. *Annales Regni Francorum*, a. 796, p. 98 : «... porro reliquam partem obtimatibus, clericis sive laicis, ceterisque fidelibus suis largitus est. » ; *Annales qui dic. Einhardi*, a. 796, éd. F. KURZE, MGH SS *Rer. Germ. in us. sch.* 6, Hanovre, 1895, p. 99 : «... reliquum vero inter optimates et aulicos ceterosque in palatio suo militantes liberali manu distribuit. » *Annales Laureshamenses*, a. 795, p. 36 : «... et distribuit ipsum thesaurum inter ecclesias et episcopos, seu abbates et comites ; nec non et universos fideles suos de eodem thesauro mirifice honoravit. »

pratiques cérémonielles de cour[35]. Il s'inscrit dans la logique de l'échange de dons et, en tant que tel, représente un facteur de renforcement et de hiérarchisation des liens sociaux au niveau des élites, à une époque où le pouvoir carolingien s'efforce précisément d'accentuer les liens de fidélité comme élément de cohésion du royaume.

Cela permet de préciser la place du butin comme facteur de légitimation du pouvoir royal. Le caractère prédateur de la royauté ne se justifie que dans la mesure où il s'inscrit dans une logique de redistribution, ce qui est également valable, de manière plus générale, en ce qui concerne le rapport des élites à la richesse, dont la légitimité, associée à l'idée de *largitas*, repose sur la réinsertion des biens accumulés dans des circuits de distribution, autrement dit, sur leur mobilisation dans le cadre de l'échange social[36]. Dans des sociétés aussi marquées par le fait guerrier, il est vraisemblable que les objets du butin constituent un élément privilégié dans les échanges au sein des élites. Si l'on considère que les échanges de dons ont pour caractéristique, essentiellement, de structurer du lien social, l'origine étrangère des objets du don inscrit ce processus dans une logique de distinction, de différentiation par rapport à l'autre et comporte alors également une dimension identitaire. La distribution du butin avar par Charlemagne aux élites du royaume permet non seulement de manifester et renforcer des liens de fidélité particuliers, mais également d'illustrer la cohésion du peuple franc autour de son roi.

D'autres acteurs bénéficient de ces largesses. Dès la réception du trésor, Charlemagne fait don au roi Offa de Mercie d'un baudrier et d'une épée avars[37]. Cet envoi s'inscrit dans le cadre classique des dons diplomatiques, mais il est

35. Il reste à déterminer dans quelle mesure cela s'inscrit dans la continuité de pratiques traditionnelles. Dans le monde franc à l'époque mérovingienne, le butin semble plutôt faire l'objet d'un partage égalitaire, sur le modèle du récit de Grégoire de Tours sur le vase de Soissons (GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum decem libri*, II, 27, éd. B. KRUSCH, MGH SRM 1.1, Hanovre, 1951, p. 71-73). La distribution par le chef s'inscrit plutôt dans la logique de la *Gefolgschaft* de Tacite et de ses avatars (antrustionat franc). La question doit encore être approfondie. En 732, après la bataille de Poitiers, les guerriers de Charles Martel se partagent le butin (« Spolias tantum/Et manubias inter se divisas » : ANONYME DE CORDOUE, *Chronique rimée des derniers rois de Tolède*, éd. P. J. TAILHAN, 1885, p. 40). En revanche, en 774, après la prise de Pavie, Charlemagne distribue une partie du butin aux siens (« thesauros... dedit exercitui suo » : *Annales Laurissenses minores*, a. 775, éd. G. PERTZ, MGH SS 1, p. 117). Timothy Reuter (« Plunder... », p. 79-80) y voit une évolution et estime que les Carolingiens parviennent à exercer un contrôle plus étroit sur le produit des pillages.

36. Cf. à ce sujet le récent colloque de Bruxelles (mars 2008) : J.-P. DEVROEY, L. FELLER et R. LE JAN, éd. *Les Élites et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout, 2010.

37. *ALCUINI epistolae*, n° 100, p. 144 : « Vestrae quoque dilectioni ad gaudium et gratiarum actiones Deo omnipotenti dirigere studuimus unum balteum et unum gladium Huniscum et duo pallia sirica... ». Sur le contexte de ce don, cf. J. WALLACE-HADRILL, « Charlemagne and England », dans ID., *Early Medieval History*, Oxford, 1975, p. 164-166.

significatif que la lettre d'Alcuin tienne à préciser qu'il s'agit là d'armes avares, ce qui suggère une logique ostentatoire et implique probablement une dimension agonistique, en raison de la démonstration de puissance que ce don permet. Parmi les bénéficiaires de ce butin nous trouvons, d'après les *Annales de Lorsch*, également les églises, ce qui va dans le sens du vœu exprimé par Théodulphe d'Orléans. Ce clerc, éminent savant de la cour carolingienne, et proche conseiller de Charles, incite ce dernier à rendre grâce au Seigneur pour les richesses prises en Pannonie, dans un de ses nombreux poèmes[38]. Enfin, des dons sont faits au pape Léon III, par l'intermédiaire d'Angilbert, abbé de Saint-Riquier[39]. Celui-ci apporte avec lui également une célèbre lettre, rédigée par Alcuin, qui exprime la position carolingienne concernant les pouvoirs respectifs du roi franc et du pape : « À moi il appartient, avec l'aide de la divine piété, de défendre en tout lieu la sainte Église du Christ par les armes : au dehors contre les incursions des païens et les dévastations des infidèles ; au-dedans en la protégeant par la diffusion de la foi catholique[40]. » Le don d'objets provenant du butin vient ici appuyer une revendication politique qui s'inscrit dans une réflexion plus générale sur la nature du pouvoir royal et sur l'identification entre royaume des Francs et *populus Christianorum*, dont le pouvoir carolingien se proclame le défenseur, ce qui est un aspect central de l'idée impériale alors en développement.

La prédation de richesses fait également l'objet d'une propagande dont témoignent les sources historiographiques. Le grand nombre de textes évoquant le pillage du trésor avar, aussi bien proches du pouvoir que plus lointains, illustre la force de propagation de la nouvelle et suggère l'existence d'un effort délibéré mené dans ce sens par la cour carolingienne. L'impact fut tel que l'événement a pris un caractère légendaire au cours du IXe siècle. Le récit de Notker le Bègue est révélateur à cet égard. Ce moine et lettré de l'abbaye de Saint-Gall écrit, dans les années 880, un recueil d'histoires édifiantes sur Charlemagne, les *Gesta Karoli*. Il y décrit le *hring* avar comme une structure fortifiée à neuf cercles, le plus large de ces cercles ayant un diamètre correspondant à la distance entre Constance et Zürich (environ 60 km). Ensuite, il évoque la conquête de Charlemagne et la

38. *THEODULFI carmina*, *Carmen* 25, v. 33-36 : « Percipe multiplices laetanti pectore gazas, / Quas tibi Pannonico mittit ab orbe Deus. / Inde pias celso grates persolve tonanti, / Cui, solet ut semper, sit tua larga manus. » (éd. E. DÜMMLER, MGH *Poet. Lat. aevi Carol.* 1, p. 485).

39. *Annales Regni Francorum*, a. 796, p. 98 : « Quo accepto peracta Deo largitori omnium bonorum gratiarum actione idem vir prudentissimus atque largissimus et Dei dispensator magnam inde partem Romam ad limina apostolorum misit per Angilbertum dilectum abbatem suum... ». D'après P. DELOGU, « Oro e argento in Roma tra il VII e il IX secolo », dans *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per Paolo Brezzi*, vol. I, Rome, 1988, p. 273-293, l'augmentation des mentions d'or et d'argent dans le *Liber pontificalis* s'expliquerait principalement par cette donation.

40. *ALCUINI epistolae*, n° 93, p. 136-138.

distribution du trésor[41]. Ainsi que le souligne Walter Pohl à juste titre, ce récit comporte un fort caractère légendaire. Cependant, il est possible que la description du *hring* avar par Notker résulte d'une distorsion de données historiques précises : on connaît l'existence, dans certaines sociétés turcophones d'Asie centrale, de vastes camps circulaires de tentes, dans lesquels sont installés les khagans. Ces camps sont sommairement fortifiés et eux-mêmes parfois entourés par un second cercle de structures où résident les dignitaires proches du pouvoir. Le centre du pouvoir avar correspondait probablement à une structure circulaire de ce type[42].

Notker est le dépositaire d'une longue tradition se transmettant oralement. Dans son récit, il précise que les informations lui viennent d'un vieil homme, un certain Adalbert, qui l'a élevé dans sa jeunesse. Ce dernier aurait participé aux campagnes avares, sous les ordres du *praefectus* de Bavière Gerold[43]. Dans les années 790, lors de la campagne militaire contre les Avars, un ensemble de rumeurs concernant ce peuple existait déjà, comme en témoignent les sources évoquant les trésors du *hring*. Les *Annales royales* mentionnent des richesses accumulées « pendant de nombreux siècles » par les khagans[44]. D'ailleurs, l'utilisation, par les annalistes francs, du terme *hring*, un mot qui signifie, en vieil haut-allemand, « anneau », « cercle »[45], pour désigner la fortification avare, illustre bien le caractère fragmentaire et approximatif des connaissances que les Francs avaient de ce peuple. L'anecdote de Notker s'inscrit dans la continuité de cet ensemble de connaissances en parties réalistes, en partie légendaires. Son témoignage montre non seulement que les récits sur les Avars gardaient toute leur force au cours du IXe siècle, mais également que cet ensemble de représentations s'était enrichi des événements des années 790, ce qui témoigne *a fortiori* de leur écho, et du prestige qui pouvait auréoler ceux qui s'étaient emparés d'un tel trésor.

Un enjeu de la compétition entre les élites

Comme on l'a vu, en 801, Louis le Pieux envoie à son père Charles un convoi avec une part du butin prélevé à Barcelone. On trouve de manière relativement fréquente des cas de présentation du butin par des grands ou des guerriers à leur supérieur. Le terme « présentation » est pleinement pertinent, employé par les sources elles-mêmes : en 796, d'après la réécriture des *Annales*

41. NOTKER LE BÈGUE, *Gesta Karoli magni imperatoris*, II, 1, éd. R. RAU, *Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, vol. III, Darmstadt, 1960, p. 376-378.

42. W. POHL, *Die Awaren...*, p. 307-308 et *ID.*, « The *regia* and the *hring* – barbarian places of power », dans M. DE JONG, F. THEUWS et C. VAN RHIJN éd., *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leyde, 2001, p. 439-461.

43. NOTKER LE BÈGUE, *Gesta Karoli*, I, 34 et II, 1, p. 374 et 376.

44. Cf. *supra*, note 5.

45. R. SCHÜTZEICHEL, *Althochdeutsches Wörterbuch*, Tübingen, 1995 (1969), p. 239.

royales des années 810, Pépin se rendit à Aix et «*praesentavit*» à Charles les «dépouilles du royaume[46]». La pratique semble alors habituelle. En 798, peu de temps après Pépin, Alphonse d'Asturie envoie à Aix le butin et les captifs qu'il a pris aux Sarrasins lors de la conquête de Lisbonne[47]. Les objets envoyés sont qualifiés d'*insignia victoriae*. Le butin remplit alors une fonction de trophée. Dans certains cas, c'est un véritable trophée qui est remis au chef. En 799, les Sarrasins attaquent les Baléares mais sont défaits par les Francs : ce sont alors leurs insignes (*signa Maurorum*) qui sont présentées à Charles[48]. La même année, Gui, en charge de la marche de Bretagne, pénètre dans le domaine breton. Après sa victoire, il présente au roi les armes des grands vaincus, sur lesquelles étaient inscrits leurs noms, et qui avaient été données en signe de reddition[49]. Plus tardivement, en 865, Robert le Fort, après sa victoire contre les Normands, envoie leurs étendards et leurs armes à Charles le Chauve[50]. Dans d'autres cas, l'information peut être transmise par voie de correspondance. En 869, Carloman, fils de Louis le Germanique, mène une campagne contre Rastiz, *dux* des Bohémiens. Il s'empare alors d'un grand butin, et en informe son père par une lettre[51].

Ces pratiques de présentation du butin par les grands sont introduites pendant les années 790 et tendent rapidement à se multiplier. D'après Michael McCormick, cela pourrait s'expliquer par le nombre croissant d'expéditions militaires menées par d'autres personnalités que le roi en personne[52]. Elles semblent reprendre un modèle byzantin. Ce n'est peut-être pas un hasard qu'Éric, duc de Frioul, qui a l'initiative du premier cas attesté de ces pratiques, autrement dit l'envoi du trésor avar en 795, fût également en charge de l'Istrie, enclave byzantine sur la côte dalmate, qui avait été conquise par les Francs en 788. On peut suggérer que c'est par ce canal que la coutume a été reprise et introduite par Éric.

Ces pratiques ostentatoires correspondent clairement à des stratégies de mise en valeur et de ce point de vue, elles sont susceptibles de constituer un

46. *Annales qui dic. Einhardi*, a. 796, p. 99.

47. *Annales Regni Francorum*, a. 798, p. 104.

48. *Annales Regni Francorum*, a. 799, p. 108 : «Signa quoque Maurorum in pugna sublata et domno regi praesentata sunt.»

49. *Annales Regni Francorum*, a. 799, p. 108 : «et regi [..]. arma ducum, qui se dediderant, inscriptis singulorum nominibus praesentavit.»

50. *Annales Bertiniani*, a. 865, éd. G. WAITZ, MGH SS *Rer. Germ. in us. sch.* 5, Hanovre, 1883, p. 79 : «Rodbertus... vexilla et arma Nortmannica Karolo mittit.»

51. *Annales Fuldenses*, a. 869, éd. F. KURZE et G. H. PERTZ, MGH SS *Rer. Germ. in us. sch.* 7, Hanovre, 1891, p. 67 : «... praedam inde capiens non modicam sicut ipse litteris ad patrem suum destinatis retulit.»

52. M. MCCORMICK, *Eternal victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge, 1986, p. 375-376.

aspect de la compétition entre les élites. S'il est difficile d'établir clairement une corrélation entre les pratiques ostentatoires et l'obtention d'*honores*, domaines fonciers, richesses, positions privilégiées, quelques éléments vont toutefois dans ce sens. La source la plus explicite à ce propos est un diplôme de Charlemagne, rédigé en mars 795 et concernant un certain Jean, qui a combattu contre les Sarrasins pour le compte de Louis le Pieux. Le texte nous apprend qu'après des combats ayant eu lieu dans le *pagus Barchinonense*, Jean a apporté à Louis le Pieux une part du butin, comprenant une broigne, une épée, et un écrin. Après lui avoir présenté ce butin, il lui a demandé un domaine dans la région de Narbonne[53]. Louis le Pieux a accepté et l'a envoyé à Charles avec une lettre écrite de sa main, pour que Jean se recommande à Charles et pour que ce dernier lui confirme la donation. Les pratiques de présentation du butin favorisent donc la mobilité sociale, dans le cas présent en permettant l'obtention de terres, et sont explicitement mises en œuvre à cet effet. Par extension, il semble extrêmement probable qu'au niveau de la strate supérieure des élites, les pratiques ostentatoires du butin s'inscrivent dans des stratégies de valorisation qui favorisent l'obtention de charges et avantages divers.

Le cas du pillage des Avars semble précisément correspondre à une démarche de type compétitif. L'expédition lancée à l'automne 795 par Éric de Frioul résulte clairement d'une initiative personnelle, n'étant pas commanditée par le pouvoir central. Les Avars connaissaient alors une période de faiblesse interne, en raison d'un conflit civil et de la mort du khagan. Éric de Frioul se trouvait être le représentant carolingien le plus proche géographiquement du centre de l'empire avar. Il est probable qu'il est le premier informé de la situation et qu'il décide alors de mettre à profit la situation pour s'emparer du mythique trésor des Avars. Cela correspond d'ailleurs assez bien à un schéma observable dans d'autres contextes, les élites carolingiennes installées aux frontières ayant tendance à mener une politique propre, parfois en contradiction avec les orientations du pouvoir royal[54]. La possibilité d'attaquer le noyau avar sans concertation préalable avec le pouvoir central représentait sans doute une occasion de se mettre en avant, par l'envoi du trésor à la cour carolingienne, pratique dont on a vu qu'Éric a peut-être précisément été l'initiateur.

53. Diplôme n° 179, éd. E. Mühlbacher, MGH *Diplomata Karolinorum* 1, Hanovre, 1906, p. 241-242.

54. Cela s'observe tout particulièrement dans le contexte des relations des pouvoirs frontaliers orientaux avec les populations slaves situées au-delà de l'Elbe et de la Saale. Cf. T. Lienhard, *« Les chiens de Dieu ». La politique slave des Mérovingiens et des Carolingiens*, thèse de doctorat sous la dir. de R. Le Jan, Lille, 2003, p. 297-415 et Id., « À qui profitent les guerres en Orient ? Quelques observations à propos des conflits entre Slaves et Francs au ixe siècle », *Médiévales*, 51 (2006), p. 69-83.

La seconde expédition, lancée par Pépin d'Italie à l'été 796, donne l'impression d'être une expédition de rattrapage. Elle est menée sans Éric de Frioul, qui n'est pas mentionné dans les récits, ce qui est étonnant, si on considère sa position frontalière. Les sources signalent en revanche l'envoi par Charlemagne de forces bavaroises et alémaniques en renfort à Pépin. Pendant son avancée, avant même son arrivée au *hring*, le khagan se rend sur le Danube où stationne Pépin pour se soumettre. Cela n'empêche pas ce dernier de poursuivre sur sa lancée, de détruire la fortification avare et de s'emparer de ce qu'il reste du trésor. Il faut noter que le trésor pris par Pépin est transporté à Aix par deux convois successifs. Une première part est envoyée alors qu'il demeure sur place. Ensuite, il amène lui-même à Aix ce qui reste du butin, ce qui contribue sans doute à son entrée triomphale[55]. Pépin, sans doute, ne pouvait faire moins bien qu'Éric et souhaitait obtenir une part du prestige qui rejaillirait inévitablement sur celui qui parviendrait à s'emparer des légendaires richesses avares. Il ne s'agit là, bien sûr, que d'une interprétation des événements : rien ne permet d'affirmer que les enjeux se posaient en ces termes, mais les éléments allant dans ce sens sont nombreux.

Quelques éléments postérieurs confortent cette interprétation. Certaines sources donnent au récit des événements une inflexion par laquelle elles soulignent le rôle de Pépin. C'est le cas du texte connu sous le nom d'*Historia Langobardorum codicis Gothani*, qui correspond à un remaniement de l'*Origo gentis Langobardorum* (récit d'origine des Lombards du VIIe siècle), opéré au début du IXe siècle par un auteur anonyme, dans une perspective chrétienne et carolingienne[56]. L'auteur de ce récit évoque uniquement le pillage de Pépin, qu'il présente comme une juste récupération d'objets liturgiques volés aux églises par les Avars[57]. Éginhard, dans sa *Vita Karoli*, de la même manière, n'évoque que l'expédition de Pépin. Éric est mentionné dans son récit, mais uniquement pour

55. Le récit le plus complet sur l'expédition de Pépin est celui des *Annales Laureshamenses*, a. 796, p. 36 : « In ipso aestate transmisit rex Carolus Pippinum filium suum cum suis quos in Italia secum habebat, et Paioarios cum aliqua parte Alamaniae in finibus Avarorum ; et coadunatus est Pippinus cum omnibus quos pater eius ei transmisit in solacium, et transito Danovio, cum exercitu suo pervenit ad locum, ubi reges Avarorum cum principibus suis sedere consueti erant, quem et in nostra lingua Hringe nominant ; et inde tulit thesauros multiplices et transmisit patri suo, et ipse postea cum exercitu suo et magnis thesauris Avarorum pervenit in Francia. » Il doit être complété par celui des *Annales royales* ainsi que par leur réécriture postérieure attribuée à Éginhard : cf. *supra*, note 5 et 45.

56. Le récit fut publié sous ce titre au XIXe siècle : *Historia Langobardorum codicis Gothani*, éd. G. WAITZ, MGH SS *Rer. Langob.*, Hanovre, 1878, p. 7-11. Il est ainsi appelé car il n'est connu que par un manuscrit de Gotha (Forschungsbibliothek Gotha, Memb. I 84). Sur ce texte, cf. M. COUMERT, *Origines des peuples. Les récits du haut Moyen Âge occidental (550-850)*, Paris, 2007, p. 251-261.

57. *Historia Langobardorum*, p. 11 : «... multa vasa sanctorum, quae illi crudeles et impii rapuerunt, per istum defensatorem sunt ad propriam reversa. »

en signaler la mort, en 799, lors de nouveaux combats contre les Avars[58]. Quant à Éric de Frioul, il est significatif que son nom apparaisse pour la première fois précisément dans les récits annalistiques concernant les faits de 795. Alcuin lui-même lui adresse alors une lettre, dans laquelle il le félicite pour sa victoire[59]. À l'évidence, cet acte permet à Éric de figurer parmi les personnages ayant marqué l'année 795, de renforcer sa position à la cour carolingienne et d'approfondir ses relations personnelles avec l'entourage le plus proche du roi franc.

La documentation carolingienne permet ainsi d'entrevoir les multiples enjeux que comporte le butin, envisagé à la lumière des conceptions propres à la société franque, comme son importance dans la représentation du pouvoir. La guerre est une réalité majeure de la société carolingienne et, s'il est vrai que l'entourage royal s'efforce, au tournant du VIII[e] au IX[e] siècle, de développer un apparat idéologique autour de la notion de « guerre juste », visant à légitimer l'expansion carolingienne, les pratiques et les rituels mis en œuvre révèlent la permanence de systèmes de représentations qui valorisent l'exploit militaire et le butin en tant que tels, lesquels constituent alors des moyens d'affirmer les hiérarchies et de conforter les dominations. Les stratégies de représentation du pouvoir royal s'articulent alors sur des registres différents, alors que les grands rehaussent leur prestige à la faveur de leurs exploits personnels, obéissant à une logique compétitive qui est centrale dans les dynamiques sociales aristocratiques.

Bien sûr, il ne s'agit pas là *que* d'un apparat symbolique. Celui-ci n'est qu'un aspect de l'« économie du pillage, du don et de la largesse » évoquée par Georges Duby, laquelle continue d'organiser une large part de la circulation des richesses dans la société franque[60]. Pour Timothy Reuter, son importance est telle que le tarissement des revenus lié à la fin de l'expansion carolingienne constituerait un facteur déterminant de l'instabilité politique croissante de la première moitié du IX[e] siècle dans le monde franc[61]. C'est précisément à ce moment qu'apparaissent de nouveaux circuits de la prédation, au bénéfice des Vikings nouvellement apparus, mais également de la Francie orientale de Louis le Germanique, dont la stabilité politique repose précisément, entre autre, sur les richesses considérables tirées des tributs et pillages des domaines slaves orientaux[62].

Rodolphe **KELLER** – Université Paris-Est, Laboratoire ACP, EA 3350, 5 boulevard Descartes, Champs-sur-Marne, F-77454 Marne-la-Vallée Cedex 2

58. ÉGINHARD, *Vita Karoli*, c. 13, p. 16.
59. *ALCUINI epistolae*, n° 98, p. 142.
60. G. DUBY, *Guerriers et paysans...*, p. 69.
61. T. REUTER, « The end of Carolingian military Expansion », dans P. GODMAN et R. COLLINS éd., *Charlemagne's Heir : New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, 1990, p. 391-405.
62. ID., « Plunder... », p. 75-94.

Pillages et butins dans la représentation du pouvoir à l'époque carolingienne

La documentation d'époque carolingienne témoigne de l'importance du butin comme élément de représentation du pouvoir. À la charnière des VIIIe et IXe siècles, le royaume franc atteint son extension maximale, et les intellectuels carolingiens développent alors un apparat idéologique sur la notion de « guerre juste », visant à légitimer l'expansion franque. Cependant, l'étude des pratiques ostentatoires montre que la légitimité royale continue de reposer sur des systèmes de valeurs qui dépassent le cadre idéologique et qui valorisent l'exploit militaire ou la conquête d'un riche butin en tant que tels.

La prise du butin avar en 795/796 ne constitue qu'un exemple particulièrement frappant des enjeux que soulève la prédation de richesses. L'historiographie carolingienne témoigne de l'effort mené afin de faire connaître l'immensité du trésor avar. Sa distribution remplit des fonctions aussi bien sociales, que politiques et diplomatiques. Elle manifeste la puissance militaire du roi, tout en renforçant les liens de fidélité avec les grands, bénéficiaires d'une part des richesses, parmi d'autres acteurs. Les grands eux-mêmes rivalisent entre eux, en apportant au roi de riches butins, selon une logique compétitive déterminante dans les dynamiques de hiérarchisation des élites.

Carolingiens – guerre – butin – Avars – élites – pouvoir – idéologie – pillage.

Plunder and Booties in the Carolingian's Representation of Power

The Carolingian documentation gives us an interesting insight into the place of the booty as element of political legitimacy. While the Frankish kingdom is reaching its largest extension, Carolingian scholars build up an ideological framework, in order to legitimate the military expansion with the notion of « right war ». Nonetheless, we observe several practices which give evidences of the persistance of traditional royal conceptions, based upon bare military performance and conquest of rich booties.

The conquest of the Avar booty in 795/796 is a striking example of the multiplicity of practices related to predation. Carolingian historiography shows a real political effort to publicize the greatness of the Avar threasure. Its distribution takes place as a ritual permitting the reinforcement of links between the king and the magnates, which benefit of this wealth, among other actors, like the churches or the pope. The symbolic role of the booty also has an impact on aristocratic conducts. By sending parts of spoils to the king, as trophees, the magnates publicly demonstrate their military virtue. As such, those practices are part of the competitive strategies which contribute to the continual reshaping of social hierarchies.

Carolingians – war – booty – Avars – elites – power – ideology – plunder.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 153-174

Anne-Zoé RILLON-MARNE

STRATÉGIES POUR LA CONDUITE DES ÂMES : LA COMPOSITION POÉTIQUE ET MUSICALE DES *CONDUCTUS* PARISIENS AU DÉBUT DU XIIIe SIÈCLE

La musique est certes un art du temps, mais elle peut aussi être un art de l'espace[1]. Dans la théorie musicale médiévale, elle est la représentation terrestre des distances spatiales entre les planètes qui organisent le monde et dont les mouvements ordonnés forment ce que Boèce appelle la *musica mundana*. Les sons traduisent les nombres et sont l'objet de la science musicale. Les intervalles utilisés pour les mélodies et les harmonies sont donc aussi des données mathématiques dont les mouvements et les modulations sont une manifestation des distances entre les sphères. L'espace architectural, celui de l'église ou de la cathédrale, est lui aussi la représentation terrestre d'un monde céleste. C'est un espace codifié et organisé grâce auquel l'homme peut accéder à la contemplation des vérités supérieures. En tant que praticien, le chanteur fait le lien entre cet espace et le monde des sphères de la théorie musicale. Il réalise concrètement cette harmonie, sans nécessairement en avoir connaissance, cette dernière étant réservée au *musicus*, celui qui pense la musique. Néanmoins, le *cantor* remplit l'espace de l'église, ou plutôt anime cet espace symbolique fait de piliers et de voûtes[2]. Sa voix porte un chant organisé de manière à faire vibrer l'air et à habiter ce vide de proportions idéales. Le chant liturgique est d'abord le texte par lequel s'exprime la parole divine. Sa vocalisation pendant l'office permet de le rendre présent, et la mélodie, par ses proportions harmoniques, opère la transcendance entre les cieux et la terre. Les chantres n'ont donc cessé de chercher à améliorer ce chant, de manière à le rendre plus efficace, plus brillant, plus expressif.

1. Une première version de ce texte a été présentée au congrès de l'International Medieval Society of Paris, *Space, l'espace au Moyen Âge*, Paris, juin 2009.

2. C. Page, « Musicus and Cantor », dans T. Knighton et D. Fallows éd., *Companion to Medieval and Renaissance Music*, Berkeley-Los Angeles, 1992, p. 74-78.

La question de l'origine et de la définition du *conductus*

Comme d'autres genres musicaux, le *conductus*[3] s'est glissé dans les espaces temporels disponibles de la liturgie traditionnelle, tout comme les tropes, les séquences et les hymnes l'ont fait progressivement. C'est là un des moyens d'embellir et d'enrichir les célébrations et de renouveler le répertoire sans toucher à sa base originelle, le plain-chant. Mais, si la place des séquences ou des hymnes dans la liturgie de la messe et des offices semble assez claire, celle des conduits ne répond pas à une logique explicite. Le nom même de *conductus* n'est pas utilisé de manière univoque par les sources. On le trouve dans des rubriques de manuscrits du XIIe siècle pour introduire des compositions d'apparences diverses. Ce sont généralement des poèmes latins en vers rythmiques accompagnés d'une musique inventée pour eux, mais les structures rencontrées et les propositions de mise en musique sont hétérogènes. Parmi les pièces désignées comme *conductus*, on rencontre des compositions monodiques ou polyphoniques, de longueurs et d'ambitions variées. Les mots sont soutenus par des dispositifs mélodiques de complexités variables, certains très simples, avec une note par syllabe, tandis que d'autres sont très ornés, allongeant les syllabes par des mélismes.

À l'époque des premières mentions du conduit, le terme *versus* se confond avec celui de *conductus* pour désigner des compositions relativement proches par leur forme et leur aspect poétique et musical[4]. Il semble cependant que l'usage de ces deux mots serve à distinguer deux réalités fonctionnelles différentes. L'étymologie du *conductus*, participe passé du verbe *conducere*, indique une fonction liée à un mouvement d'ordre spatial ou gestuel[5]. De là, on suppose que le conduit est une pièce destinée à « accompagner » le célébrant pendant son déplacement d'un endroit à un autre. Les rubriques des manuscrits confirment cette interprétation admise par les musicologues[6]. Par exemple, la rubrique du premier conduit de l'Office de la Circoncision de Sens indique *conductus ad*

3. Dans les sources médiévales, le mot *conductus* appartient tantôt à la deuxième, tantôt à la quatrième déclinaison. L'usage musicologique est de retenir la quatrième déclinaison. Le pluriel d'usage est donc *conductus*.

4. M.-D. POPIN, « Le versus et son modèle », *Revue de musicologie*, 73 (1985), p. 19-37.

5. L'origine de l'explication étymologique n'est pas médiévale mais apparaît pour la première fois sous la plume de Joseph d'Ortigue (*Dictionnaire liturgique, historique et théorique de plain-chant*, Paris, 1854, article *conduis*, col. 430-433) : « Nous pensons que la signification vraie de ce mot était que le *conductus* était chanté lorsqu'on *reconduisait* un personnage soit dans la représentation des mystères, soit dans les cérémonies bizarres tolérées dans l'Église au Moyen Âge. ».

6. Les travaux classiques qui tentent de présenter l'évolution du *conductus* sur l'ensemble de la période médiévale sont L. ELLINWOOD, « The Conductus », *The Musical Quarterly*, 27/2 (1941), p. 165-204 ; J. HANDSCHIN, « Conductus-Spicilegien », *Archiv für Musikwissenschaft*, 9/2 (1952), p. 101-119 (cet article s'intéresse avant tout à présenter les sources) ; J. Knapp, « Conductus », dans S. SADIE éd., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, New York, 2001, p. 651-656 ;

tabulam. Ailleurs, d'autres rubriques signalent l'arrivée d'un des célébrants à la liturgie ou encore les mouvements des personnages dans le contexte d'un drame liturgique comme le *Jeu de Daniel*[7]. La fonction du conduit semble être introductive, puisqu'elle comble un espace temporel précédant un événement de la célébration. En outre, les textes de quelques conduits mentionnent, dans leurs premiers ou leurs derniers vers, la lecture qui vient après, permettant de situer précisément la circonstance liturgique de la composition[8]. Dans ce cas, le conduit n'est plus seulement lié à la gestuelle de la célébration, mais aussi à la rhétorique de l'ensemble. La fonction introductive assure la cohérence et la clarté des enchaînements entre les parties. En outre, les relations ponctuelles que l'on peut observer entre le conduit et le *Benedicamus Domino*[9] témoignent d'un autre rôle, conclusif cette fois. Dans tous les cas, il s'agit d'un usage d'ordre rhétorique permettant de mieux comprendre les raisons de l'intégration de cette composition nouvelle à la liturgie et de fonder l'explication étymologique. Le *conductus* est un guide qui clarifie et marque les transitions comme pour « accompagner » l'assemblée dans l'espace-temps du rituel.

Cependant, toutes les pièces des répertoires du XII[e] siècle ne correspondent pas à cette définition fonctionnelle. Il arrive que ni la rubrique ni le texte du conduit n'indiquent un quelconque déplacement, déambulation physique et rhétorique entre différents lieux ou moments de la célébration. Ces conduits neutres et sans fonction apparente sont identiques au genre du *versus*. Les sources entretiennent cette confusion fonctionnelle et générique car les mêmes compositions peuvent apparaître, selon les cas, sous le nom de *versus* (dans Paris, BnF, lat. 1139 par exemple) ou sous celui de *conductus* (Offices de Sens et Beauvais déjà mentionnés).

L'explication étymologique du terme *conductus* est donc relativement instable et fragile lorsque l'on considère ce répertoire dans son ensemble, production poético-musicale qui s'épanouit au cœur du XII[e] siècle à partir de grands centres monastiques du Sud de la France (notamment en Aquitaine à Saint-Martial) et, au XIII[e] siècle, dans les cathédrales du Nord du royaume (Beauvais, Sens). Toutes les sources sont assez concordantes entre elles et pleinement ancrées dans la liturgie où le *conductus* semble avoir trouvé sa place. Par ailleurs, il existe une autre strate du répertoire des *conductus*, légèrement plus tardive, assemblée

J. STEVENS, *Words and Music in the Middle Ages, Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350*, Cambridge, 1986, p. 56-73.

7. Manuscrit LoA (London, British Library, Egerton 2615). Par exemple, la rubrique indique *Conductus Danielis venientis ad Regem* pour introduire le conduit *Hic verus Dei famulus* (f. 99).

8. W. ARLT, *Ein Festoffizium des Mittelalters aus Beauvais*, Cologne, 1970, p. 206-208. Voir par exemple le conduit *Lector lege hoc de rege*, attribué à Fulbert de Chartres dans le *Codex Calixtinus*.

9. Voir encore le *Codex Calixtinus* et l'exemple donné par F. HARRISON, « Benedicamus, Conductus, Carol : a Newly-Discovered Source », *Acta Musicologica*, 37 (1965), p. 40.

de manière plus systématique dans les sources d'origine parisienne composant ce que les musicologues appellent souvent l'« école de Notre-Dame »[10]. Pour ces compositions, le lien entre l'explication étymologique et les pièces assemblées comme étant des conduits est encore plus discutable que pour les répertoires et les sources évoquées précédemment. Beaucoup de ces conduits traitent de thèmes qui ne sont liés à aucune fête liturgique, voire incompatibles avec les célébrations[11]. C'est à cette part abondante et diversifiée du répertoire que nous souhaitons réfléchir dans les pages qui suivent. Nous nous demanderons dans quelle mesure le terme de *conductus* est toujours pertinent pour désigner ce répertoire lyrique latin.

Terminologie du *conductus* dans le répertoire de Notre-Dame

Les sources musicales du XIIIe siècle transmettent le répertoire des *organa*, motets et conduits élaborés pour la plupart à Paris, sous forme de collections qui utilisent l'aspect et la texture musicale des compositions comme outil de classification. Le manuscrit de Florence, le plus important par le nombre des pièces collectées, consacre chacun de ses fascicules aux différents genres musicaux et les classe par affinités et par le nombre des voix. Ainsi, les conduits sont reportés dans les fascicules 6 et 7 pour les compositions polyphoniques et dans les fascicules

10. Il s'agit des deux célèbres manuscrits W1 (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 628 Helmstad.) et W2 (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 1099 Helmstad.) ainsi que du manuscrit F (Firenze, Biblioteca Laurenziana, Pluteus 29.1) et, dans une moindre mesure, de celui de Madrid (Biblioteca Nacional, 20486). Ces sources sont considérées comme « centrales » car de nombreuses compositions sont concordantes et forment un répertoire cohérent désigné sous le terme d'« école de Notre Dame ». Bien qu'encore couramment utilisée pour désigner la musique du début du XIIIe siècle, cette expression est critiquable. Le répertoire ne présente pas d'élément qui permette de l'interpréter comme une école esthétique au sens moderne du terme. De plus, la cathédrale parisienne n'en est pas le centre exclusif (voir N. LOSSEFF, *The Best Concord : Polyphonic Music in Thirteenth-Century Britain*, New York – Londres, 1994). Les principales études consacrées aux conduits de Notre-Dame sont : E. GRÖNINGER, *Repertoire-Untersuchungen zum mehrstimmigen Notre-Dame Conductus*, Regensbourg, 1939 et R. FALCK, *The Notre-Dame Conductus : A Study of the Repertory*, Henryville – Ottawa – Binningen, 1981. Il existe plusieurs éditions musicales. La plus complète est celle de G. A. Anderson (*Notre-Dame and Related Conductus, Opera Omnia*, 11 vol., Henryville, 1981) bien que les choix de transcription rythmique soient contestables.

11. Il existe aussi des pièces manifestement conçues pour la liturgie. Le meilleur exemple est *Salvatoris hodie* qui ouvre le sixième fascicule de F (f. 201). Il est aussi noté dans LoA dans lequel la rubrique indique qu'il doit être chanté avant la lecture de l'Évangile lors de la messe de la fête de la Circoncision (W. ARLT, *Ein Festoffizium*...). Pour d'autres exemples, voir L. SCHRADE, « Political Compositions in French Music of the 12th and 13th Centuries », *Annales musicologiques, Moyen Âge et Renaissance*, 1 (1953), p. 9-63.

10 et 11 pour les compositions monodiques[12]. L'architecte du manuscrit semble avoir eu l'intention de rendre compte et d'organiser l'ensemble de la production musicale liée à Paris[13]. Les *volumen* consacrés aux *organa* suivent une logique liturgique mais celle-ci est abandonnée pour les parties concernant les conduits et les motets[14]. On pourrait utiliser le terme de « somme » musicale pour désigner un manuscrit aussi monumental et méthodique. Cependant, aucune rubrique ne mentionne les noms génériques (*organum,* clausule, motet, *conductus*) des compositions assemblées.

Pour savoir comment étaient nommées les pièces, il faut faire appel à d'autres sources, notamment les théoriciens de la musique. Le témoignage d'un étudiant anglais est particulièrement utile parce qu'il décrit les pratiques musicales qui ont fait la gloire de Notre-Dame depuis la fin du siècle précédent, à l'usage des notateurs inexpérimentés[15]. Il mentionne un certain Pérotin et lui attribue les incipits de sept compositions dont trois conduits, ainsi que le recueil dans lequel ils ont été conservés, le *Magnus liber organi*[16]. Les exemples cités et la description du livre concordent avec les sources musicales de Notre-Dame et permettent de reporter la terminologie appliquée au classement des manuscrits qui nous parviennent. Cependant, la réflexion de ces théoriciens s'applique d'abord à la notation de la musique mesurée. Jean de Garlande (homonyme du grammairien)

12. Le dernier fascicule ne comporte que des compositions monodiques latines avec des formes à refrains (*rondelli*). Leur appartenance au répertoire des conduits peut poser question, bien que leur rapport à la liturgie soit plus vraisemblable que pour les pièces du cahier précédent, en raison des thèmes abordés. Voir R. FALCK, « *Rondellus*, Canon, and Related Type before 1300 », *Journal of the American Musicological Society*, 25 (1972), p. 38-57.

13. En regardant dans le détail, on prend conscience d'une réalité beaucoup plus complexe. Certaines pièces sont en effet des « genres » intermédiaires et posent des problèmes de classification. L'usage des termes par les théoriciens contemporains de ces sources montre à quel point le vocabulaire est fluctuant. L'étude la plus récente sur ce manuscrit est celle de B. HAGGH et M. HUGLO, « Magnus liber – Maius munus, origine et destinée du manuscrit F », *Revue de musicologie*, 90/2 (2004), p. 193-230.

14. Voir la présentation d'E. Roesner pour l'édition microfiches du manuscrit (*Antiphonarium seu Magnus liber organi et antiphonario : color microfiche ed. of the ms., Firenze, Biblioteca Medieca Laurenziana, Pluteus 29.1*, Munich, 1996).

15. Il est connu des musicologues sous le nom d'Anonyme IV, depuis l'édition monumentale d'E. de Coussemaker (*Scriptorum de Musica Medii aevi*, 1864-1876). Pour une édition récente du traité, se reporter à F. RECKOW, *Der Musiktraktat des Anonymus 4*, Wiesbaden, 1967, 2 vol. ; J. HAINES, « Anonymous IV as an Informant on the Craft of Music Writing », *The Journal of Musicology*, 23/3 (2006), p. 375-425.

16. « Ipse vero magister Perotinus fecit quadrupla optima sicut *Viderunt, Sederunt* cum habundantia colorum armonicae artis ; similiter et tripla plurima nobilissima sicut *Alleluia Posui adiutorium, Nativitas* etc. Fecit etiam triplices conductus ut *Salvatoris hodie* et duplices conductus sicut *Dum sigillum summi patris* ac etiam simplices conductus cum pluribus aliis sicut *Beata viscera*, etc. » (éd. F. RECKOW, vol. I, p. 46).

ou, un peu plus tard, Francon de Cologne proposent une classification des procédés de composition de la polyphonie, mais leur intention est une rationalisation de la pratique écrite, et non une réflexion globale sur les genres, notion indistincte au XIIIe siècle. La terminologie leur pose problème et il leur arrive de souligner la difficulté de la polysémie de l'*organum*[17]. Rien de tel à propos du conduit qui est décrit comme une espèce de polyphonie caractérisée par son style note contre note (déchant) et par l'absence d'emprunt mélodique pour la voix inférieure (*cantus prius factus*, teneur)[18]. Le conduit monodique est plus rarement évoqué[19] et ses liens avec la pratique polyphonique ne sont pas explicites. L'application des règles modales de la notation mesurée à ces compositions est une autre source de confusion, car il existe des conduits strictement syllabiques et d'autres qui sont allongés de parties mélismatiques appelées *caudae*. En effet, la présence ou l'absence de texte est un critère déterminant pour l'application du rythme modal dans la notation carrée du milieu du siècle[20]. De plus, ces écrits théoriques sont postérieurs aux sources musicales, et plus encore à la pratique en question. Les conduits cités et la pratique que ces théoriciens ont à l'esprit ont probablement évolué depuis leur invention et leurs premières interprétations une cinquantaine d'années auparavant. Ces traités sont pourtant les seules approches raisonnées du conduit qui nous parviennent et les seules permettant de construire une description de cette pratique ancrée dans la vie musicale du XIIIe siècle.

17. Par exemple chez l'anonyme IV: « Sciendum, quod organum verbum aequivocum est. » (éd. F. RECKOW, vol. I, p. 70).

18. Voici par exemple la description donnée par l'auteur anonyme du *Discantus positio vulgaris* : « Conductus autem est super unum metrum multiplex consonans cantus, qui etiam secundarias recipit consonantias » (cité par JÉRÔME DE MORAVIE, *Tractatus de musica*, éd. S. M. CSERBA, Regensbourg, 1935, vol. II, p. 193).

19. Il est cité par l'Anonyme IV qui donne le titre de *Beata viscera* comme exemple de *conductus simplex* et par Jean de Garlande qui lui associe la figure rhétorique de la *florificatio vocis*. La présence d'une voix unique crée également un flou terminologique avec d'autres types de chansons comme la cantilène ou le *cantus coronatus* chez Johanes de Grocheo.

20. Cette question a longtemps divisé (et divise encore) les musicologues, suscitant une abondante littérature dont J. HANDSCHIN, « Zur Frage der Conductus-Rhythmik », *Acta Musicologica*, 24/3-4 (1952), p. 113-130 ; G. A. ANDERSON, « Mode and Change of Mode in Notre-Dame Conductus », *Acta Musicologica*, 40 (1968), p. 92-114, F. FLINDELL, « Conductus in the Later Ars Antiqua », dans *In Memoriam Gordon A. Anderson*, Henryville – Ottawa – Binnigen, 1984, vol. I, p. 131-210 ; J. KNAPP, « Musical Declamation and Poetic Rhythm in an Early Layer of Notre-Dame Conductus », *Journal of the American Musicological Society*, 37 (1979), p. 382-407 ; E. SANDERS, « Conductus and Modal Rhythm », *Journal of the American Musicological Society*, 38 (1985), p. 439-469 ; M. E. FASSLER, « Accent, Meter and Rhythm in Medieval Treatises "De rithmis" », *Journal of Musicology*, 5 (1987), p. 164-190 ; E. SANDERS, « Rithmus », dans *Essays on Medieval Music : in Honor of David G. Hugues*, Cambridge, 1995, p. 415-440 ; C. PAGE, *Latin Poetry and Conductus Rhythm in Medieval France*, Londres, 1997.

En langue vernaculaire, le flou lexical est le même à propos de la pratique musicale. Conduits et motets sont parfois cités pour désigner la création musicale savante mais les éléments qui les distinguent en tant que genres définis ne sont pas évoqués. Il arrive aussi que les deux termes soient interchangeables. Par exemple, Henri d'Andeli dans son *Dit du chancelier Philippe* utilise le terme « conduit » pour parler du motet *Agmina militie :*

Un condut ou il ne faut rien
Fist : Agmina milicie
Que li cler n'ont mie oblié[21].

Qu'il soit utilisé dans un contexte théorique ou moins spéculatif, le terme semble avoir perdu son sens initial et son rapport étymologique au déplacement dans la liturgie. Pourquoi avoir conservé cet usage terminologique, alors qu'il n'était plus justifié par sa pertinence fonctionnelle ? Les différentes couches historiques du répertoire ne présentent pas assez de pièces communes pour expliquer la transmission d'un lexique déjà peu rigoureux dans son usage ancien. On pourrait certes accepter une simple perte de la précision sémantique, comme une banalisation par l'usage. Comment expliquer la permanence du terme *conductus* dans les sources théoriques et la disparition du *versus* pourtant plus explicite ? Il me semble que les théoriciens et les chanteurs qui utilisent ce terme au XIIIe siècle le font en connaissance de cause, en souvenir des pratiques antérieures, mais aussi parce qu'il fait encore sens pour eux.

Certains musicologues ont déjà cherché à remettre en question l'explication étymologique admise jusqu'alors et généralisée à l'ensemble des répertoires. Bryan Gillingham, dans un article paru en 1991, signale que le verbe *conducere* se traduit plus volontiers par « mettre ensemble » (*joining together*) ou encore « contracter », le substantif *conductus* étant en effet utilisé pour désigner une contraction du corps[22]. L'auteur n'entend pas nier que les traductions de *conducere* par des verbes de déplacement tels que « conduire », « guider » ou « escorter » soient justes, mais elles lui semblent insuffisantes pour décrire la réalité complexe des compositions liturgiques du XIIe siècle. Suite à ces remarques, il propose d'interpréter la naissance du conduit comme le résultat d'une « contraction », d'une diminution des compositions binaires et longues que

21. *Les* Dits *d'Henri d'Andeli*, éd. A. CORBELLARI, Paris, 2003, vers 176-178, p. 96. Le motet *Agmina militie* est issu d'une clausule. Il est conservé dans le manuscrit F (f. 396v) sous forme d'un motet à un seul texte pour les deux voix supérieures et sous forme polytextuelle dans les deux livres de motets, le manuscrit de Bamberg (f. 4) et le manuscrit de La Clayette (f. 377).

22. B. GILLINGHAM, « A New Etiology and Etymology for the Conductus », *The Musical Quarterly*, 75 (1991), p. 59-73.

sont les séquences. Le goût pour ces formes diminuées aurait par la suite apporté de plus grandes possibilités de créations et expliquerait le succès du genre[23].

Cette proposition ne semble pas tenir compte de différences fondamentales entre les deux pratiques du *conductus* et de la séquence, dans la manière de générer la mélodie. La séquence est élaborée à partir de phrases mélodiques issues de la liturgie, qui deviennent au XIIe siècle de véritables timbres connus et réemployés pour des textes différents[24]. La composition des conduits présente en général une part de liberté plus grande, si l'on excepte la pratique du *contrafactum* qui consiste à reprendre intégralement la mélodie d'une composition antérieure. De plus, l'hypothèse porte sur la genèse du *conductus* et ne cherche pas à expliquer les raisons de la conservation du nom au XIIIe siècle. Dans les conduits tardifs du manuscrit de Florence, on rencontre effectivement certaines combinaisons fort complexes de strophes irrégulières simples, doubles et même triples, bien plus proches du lai profane que de la simplicité mélodique de la séquence liturgique. Loin d'être une « réduction » de la pratique de la séquence, de telles œuvres s'en distinguent par une recherche exubérante de subtilité formelle. Comment expliquer que l'on ait continué à utiliser un terme impliquant l'idée de réduction pour des constructions aussi complexes ?

C'est probablement dans les œuvres elles-mêmes que des réponses peuvent être trouvées. Les thèmes abordés dans les conduits tardifs des sources parisiennes sont relativement peu variés. Pour simplifier, le répertoire des conduits du XIIIe siècle se partage en trois thèmes : le premier relève de la chanson de louange religieuse ou de dévotion (à la Vierge, au Christ ou aux Saints), catégorie qui est la plus proche des répertoires liturgiques antérieurs, bien que l'on ne connaisse pas précisément les circonstances d'utilisation de ces chants dans la liturgie, à Notre-Dame comme ailleurs. Une autre partie des conduits commente ou célèbre des faits historiques. Le fait qu'ils soient datables permet d'envisager le corpus sous un angle chronologique[25]. Enfin, de nombreux textes

23. *Ibid.*, p. 66-69 : « In view of the frequent generic interpenetration characteristic of the Aquitanian repertory and the enormous popularity of hymns and sequences prior to the twelfth century, I reiterate that the conductus was initially a hybrid of the two in which a single group of singers (choir or soloists) "joined together" instead of alternating as required in the sequence. The notion that the conductus was first a type of "compressed" or abridged sequence, or a strophic form based on sequence poetry, is supported by the music and is not contradicted by the therorists. Rather than being etymologically drawn from the tenuous and obscure processional connotations of the verb *conducere*, the term conductus surely reflect the primary meaning of the verb ("to bring together", "join together", or "unite"), and its participial substantive ("a contraction") ».

24. Voir notamment les relevés d'E. MISSET et P. AUBRY, *Les Proses d'Adam de Saint-Victor, texte et musique*, Paris, 1900 et M. FASLER, *Gothic Song : Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*, Cambridge, 1993.

25. E. SANDERS, « Style and Technique in Datable Polyphonic Notre-Dame Conductus », dans *In Memoriam Gordon A. Anderson*, vol. II, p. 505-530 ; T. B. PAYNE, « Datable Notre-Dame Conductus :

sont consacrés à la moralisation : dénonciation des mœurs dissolues de l'homme, de la victoire du corps sur l'âme ou observation acerbe du comportement des clercs. Ce dernier thème est relativement novateur puisqu'il emprunte à une tradition poétique revendicatrice en lui ajoutant le soutien mélodique. Dans tous les cas, si « conduite » il y a, il s'agit d'un accompagnement, d'un encadrement qui relie l'auditif au spirituel.

Choisissons deux exemples empruntés au manuscrit de Florence[26]. *Homo natus ad laborem* (f. 415) et *Austro terris influente* (f. 299-300v) sont deux *conductus* attribués à Philippe le Chancelier[27]. Ces deux pièces tiennent une place de choix dans le manuscrit car elles sont insérées à des moments importants de son architecture, en ouverture de fascicules. En effet, les premières pages de chaque cahier se distinguent visuellement par une lettrine richement ornée illustrant l'œuvre choisie pour figurer en exergue[28]. Les concepteurs du manuscrit ont probablement considéré ces pièces comme des modèles représentatifs des compositions qu'elles introduisent ou, pour le moins, comme de très bonnes productions.

Homo natus ad laborem, la voix de l'âme agonisante

Au début du dixième fascicule consacré aux conduits monodiques – la plus grande collection connue pour la lyrique latine –, le conduit *Homo natus ad laborem* commence par une citation du Livre de Job (5, 7) : *homo ad laborem nascitur et avis ad volatum*. La lettrine (figure 1) présente un homme travaillant la terre et une femme filant la laine, surmontés d'un oiseau aux ailes déployées

New Observations on Style and Technique », *Current Musicology*, 64 (2001), p. 104-151.

26. L'édition des textes est donnée en annexes. Les éditions musicales accessibles sont, pour *Homo natus ad laborem* : G. A. ANDERSON, *Notre-Dame and Related Conductus, Opera Omnia*, vol. VI, Henryville, 1981 ou B. GILLINGHAM, *Secular Medieval Latin Song : An Anthology*, Ottawa, 1993 et pour *Austro terris*, G. A. ANDERSON, *Notre-Dame...*, vol. III et H. TISCHLER, *The Earliest Polyphonic Art Music*, vol. I, Ottawa, 2005.

27. *Homo natus ad laborem* est intégré à une collection de poèmes dont la source, Darmstadt 2777, porte le nom du chancelier parisien. Les arguments en faveur de l'attribution de *Austro terris influente* sont musicologiques : la voix inférieure du mélisme final de ce conduit a été pourvue d'un nouveau texte (*Minor natu filius*, lui aussi de Philippe le Chancelier) qui a connu une diffusion indépendante en tant que conduit monodique (ms F, f. 450v). Seuls deux autres conduits polyphoniques ont fait l'objet d'un tel traitement et ils sont attribués par les sources à Philippe le Chancelier. L'identité du procédé incite à attribuer l'œuvre au même auteur. Pour ces questions d'attribution, voir P. DRONKE, « The Lyrical Compositions of Philip the Chancellor », *Studi Medievali*, 28 (1987), p. 563-592, reproduit dans *Latin and Vernacular Poets of the Middle Ages*, Hampshire, 1991 et surtout T. B. PAYNE, *Poetry, Politics, and Polyphony : Philip the Chancellor's Contribution to the Music of Notre Dame School*, Ph.D. Diss., Université de Chicago, 1991.

28. Ce *codex* est orné de quatorze enluminures : une au début de chacun des onze fascicules. Seul le septième fascicule, particulièrement long, est sous-divisé en quatre, au moyen de trois illustrations supplémentaires.

dans la partie supérieure de la lettre H[29]. Chacun, qu'il soit homme ou oiseau, y est à sa place et suit le destin voulu par Dieu. Le choix de l'illustration porte donc sur l'incipit du conduit, et non sur l'intégralité de la pièce qui dénonce les déviances de l'homme face à cet ordre établi.

Figure 1 : manuscrit F, f. 415 (détail)



Tel qu'il est présenté dans F, le conduit est de forme assez complexe : les strophes sont doubles (deux textes pour une même mélodie), mais irrégulières (11, 6 et

29. R. Baltzer (« Thirteenth Century Illuminated Manuscripts and the Date of the Florence Manuscript », *Journal of the American Musicological Society*, 25 (1972), p. 1-18) a évoqué la présence de cet oiseau pour supposer une inversion possible avec un autre conduit, lui aussi de Philippe le Chancelier, citant l'intégralité du verset : *Homo natus ad laborem / et avis ad volatum* (London, Egerton 274, f. 42). Il me semble pourtant que l'oiseau se justifie parfaitement dans ce contexte par la citation biblique et qu'une erreur aussi importante de la part du copiste est fort peu probable à la vue du soin apporté à la réalisation de ce manuscrit. De plus, le conduit choisi pour figurer en exergue du fascicule propose des dimensions et une subtilité que n'a pas le conduit du manuscrit de Londres, *unicum* de facture plus modeste.

5 vers). Les deux dernières pourraient n'en former qu'une seule (6 + 5 = 11 vers), équivalente à la strophe 1. Cependant, la composition musicale et la présentation dans le manuscrit séparent délibérément ces deux unités : la présence d'un mélisme à la fin de la strophe 3, sur la pénultième syllabe de *pondere*, marque la séparation entre les deux unités de texte. Notons que les sources qui ne rapportent que le texte ne se composent que de deux strophes, les deux dernières n'en formant qu'une[30]. C'est donc la mise en musique qui a rendu audible cette organisation tripartite.

Strophes 1 et 2 11 vers	Strophes 3 et 4 6 vers	Strophes 5 et 6 5 vers
8*a* 8*a* 6*b* 4*c* 4*c* 6*b* 7*d* 4*d* 8*e* 4*e* 6*b*	8*a* 8*a* 6*b* 4*c* 4*c* 6*b*	7*d* 4*d* 8*e* 4*e* 6*b*

Les trois strophes musicales sont ainsi de longueur décroissante, choix original et stratégique instituant un effet d'accélération dans la perception temporelle. La progression de la structure accompagne l'attention de l'auditeur de manière à éviter la lassitude et l'impression de longueur.

De plus, l'utilisation de la forme musicale binaire (deux strophes de texte pour une strophe mélodique répétée) permet une appréhension plus facile du texte, par le truchement de la mémoire immédiate qui reconnaît une mélodie entendue à la strophe précédente. Cette structure n'est pas rare dans les conduits du manuscrit de Florence, mais elle est ici exceptionnellement marquée et appuyée par les jeux de parallélisme du texte[31]. Les strophes se correspondent deux à deux par l'utilisation de mots aux sonorités identiques :

Strophe 3	Strophe 4
In abyssum *culpe ducis* *Que commi****ssum*** *opus ducis*	***In abusum*** *rationis* *Vertis* ***usum*** *teque bonis*

Figure 2 : début de la deuxième strophe musicale



30. Oxford, Add 44, f. 127.

31. Les parallélismes sont tels que certains ont interprété ce conduit comme un dialogue entre le corps et l'âme. Les éditeurs des *Analecta Hymnica* lui ont donné le titre suivant : *Altercatio animae et corporis* (AH 21, 115). Il me semble pourtant que ce texte doit être compris comme un monologue de l'âme et non comme un dialogue.

Le rythme du premier vers (deux quadrisyllabes, en pointillés dans la figure 2) est souligné par la ligne mélodique qui tourne sur elle-même en reprenant un motif simple presque à l'identique. La rime interne dans le deuxième vers (*commissum* et *usum* qui font écho, à *abyssum* et *abusum*) est accompagnée d'une descente mélodique vers la finale (*sol*), préparée dès le début du vers dans l'aigu.

Les deux strophes suivantes commencent elles aussi par une anaphore très marquée : ***Tibi*** *nomen anime* à la strophe 5 et ***Tibi*** *cogor obsequi* à la strophe 6. La musique souligne ces deux pronoms par une marche de tierces dans l'aigu du mode.

Figure 3 : début de la troisième strophe musicale

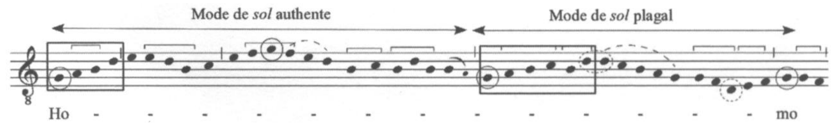


De tels signaux font fonction de marqueurs pour faire entendre le début de la strophe et attirer l'attention sur la structure binaire. Les deux premières strophes (les plus longues) ne présentent apparemment pas de tels parallélismes. Pourtant, il faut remarquer la reproduction d'une figure d'*anominatio* (paronomase) à la même place, entre les vers 1 et 2, créant un lien subtil entre les deux strophes :

Strophe 1	Strophe 2
Homo ***natus*** *ad laborem* *tui* ***status tu****e morem* *sortis considera.*	*Me dum* ***fecit*** *Deus mundam* *vas* ***infecit fex*** *immundam* *corrupit lutea.*

L'organisation d'ensemble du conduit est donc pensée avec les effets sonores qui permettent d'en suivre les subtilités pour en faire un jeu sur lequel s'adosse l'audition. Chaque élément de la structure est signalé par des moyens verbaux (parallélismes d'une strophe à l'autre) ou musicaux. Les mélismes ont, entre autres, fonction d'introduire et de conclure les principaux éléments de la structure. Le premier mélisme assure pleinement sa fonction introductive. Il se compose de deux parties, la première exposant le mode de *sol* dans sa version authente (où la finale *sol* est la note la plus grave), la seconde dans sa version plagale (la mélodie se dispose de part et d'autre de la finale).

Figure 4 : mélisme introductif



Ces deux phrases mélodiques commencent par un motif ascendant similaire, caractéristique du mode (voir les cadres dans la figure 4). Le mode qui sera celui de toute la pièce est ainsi présenté et l'auditeur se trouve dès le début dans un contexte sonore qui lui est familier. Cette introduction purement musicale est complétée par la citation biblique du livre de Job, comme un repère ou une référence pour l'intelligence. Le poète semble ici suivre un conseil souvent donné dans les manuels de rhétorique depuis l'Antiquité et répété dans les *artes poeticae* contemporaines, celui d'utiliser une citation ou un proverbe comme matière d'introduction[32]. La citation biblique est isolée de la suite par la mélodie qui achève la phrase sur la finale, en même temps que s'achève la citation, puis reprend dans un registre aigu (*tui status*). Dans la mise en page du manuscrit de Florence, l'œil est également guidé dans cette entrée en matière par la présence de l'enluminure qui illustre le verset cité.

Regardons maintenant ce qui tient lieu de conclusion à l'ensemble : le mélisme chanté à la fin des deux dernières strophes est composé d'une péroraison de notes répétées dans l'aigu (figure de rhétorique appelée *florificatio vocis*) et un resserrement progressif sur la finale *sol*. Le discours se referme ainsi après avoir donné ses derniers éclats :

Figure 5 : mélisme conclusif

o - pe - - - re.

Une autre *cauda* survient à la fin de la strophe 1, sur le mot *impropera*. Elle présente elle aussi le même procédé mélodique que le mélisme précédent.

Figure 6 : mélisme final de la strophe 1

im - pro - pe - - - - - - - - - - - - ra.

L'auditeur est donc clairement guidé dans sa perception par la mélodie, et la forme d'ensemble se détache comme un cadre clair et rationnel.

32. Voir notamment les exemples donnés par Jean de Garlande (le grammairien) au chapitre 3 de sa *Parisiana poetria* (éd. T. Lawler, New-Haven – Londres, 1974).

Chaque double strophe propose une mélodie nouvelle, là aussi selon un parcours progressif de proportions décroissantes, une conduite à travers la variété des propositions mélodiques. La stratégie oratoire est donc ici celle de la diversité, et non celle de la répétition, contrairement à d'autres conduits[33]. Chaque double strophe est organisée comme une entité close, ménageant ses propres effets à son échelle, ses transitions et sa dynamique particulière. Une stratégie d'ensemble élabore des repères temporels régis par des proportions claires à tous les niveaux de la structure. Les sons musicaux (hauteurs, mélismes) et les sons poétiques (figures, répétitions de mots et de syllabes) agissent à la manière de repères visuels sur une page pour organiser l'espace sonore selon les mêmes modalités et schémas qu'un espace graphique. J'ai déjà signalé la fonction introductive de l'enluminure. Un autre détail montre à quel point les éléments convergent pour manifester la structure. La décoration de la lettrine encadre le bloc que constitue la première strophe mélodique. L'auditeur (ou le lecteur[34]) est ainsi guidé par les sons pour emmagasiner dans son esprit et sa mémoire les mots qui délivrent un message fort. Cette parole chantée et ce message moral s'adressent à tout un chacun. L'homme désobéit à l'ordre naturel divin en laissant les inclinations du corps prendre le dessus. L'âme qui est le locuteur de ce texte et qui se substitue à la voix du poète, clame son impuissance à maîtriser les abus et les déviances dictés par le corps.

La construction polyphonique au service du Salut

Notre deuxième exemple est un conduit polyphonique à deux voix (manuscrit F, f. 299). Le texte est composé de trois strophes régulières de sept vers chacune, que le sens, les phrases grammaticales et la versification partagent en un quatrain (8*a*7*b*8*a*7*b*) et un tercet (8*c*8*c*7*d*). À cette construction régulière s'ajoute une polyphonie différente pour chaque strophe (composition continue). La musique a donc la possibilité de s'adapter aux particularités de chaque entité du texte, ce qui n'est pas le cas d'une composition strophique répétitive. Il est

33. La majorité des conduits monodiques est de forme strophique. La répétition mélodique y est donc systématique. D'autres conduits comme *O mens cogita* (ms. F, f. 338v-339) sont constitués de strophes doubles, elles-mêmes répétitives. Pour une analyse de ce conduit, voir A.-Z. RILLON, «Convaincre et émouvoir: les conduits monodiques de Philippe le Chancelier, un médium pour la prédication?», dans O. CULLIN éd., *La Place de la musique dans la culture médiévale, Actes du colloque Singer-Polignac le mercredi 25 octobre 2006*, Turnhout, 2007, p. 99-113.

34. L'architecte du ms. F a probablement cherché à reproduire des réflexes liés à son appréhension et sa compréhension de la pièce. La mise en page matérialise la perception. Il faut remarquer que les autres enluminures du ms. F ne s'accordent pas de manière aussi significative à la structure de la pièce présentée. Cet élément semble donc particulièrement prégnant dans la conception que l'on se faisait du *conductus simplex*.

intéressant d'observer les variations structurelles apportées par cette mise en forme sonore renouvelée pour chaque partie. Les ponctuations que sont les cadences et les mélismes sont les moyens musicaux employés pour organiser temporellement la perception du texte. La place des mélismes (*caudae*), indiqués ci-dessous en gras, ainsi que celle des cadences (signalées par le signe /) n'est pas identique pour chaque strophe :

__Au__stro terris / influente. *surgens cedit aquilo, /* *flatu sacro succedente ;* *__pu__lso mentis nubilo ; /* *fervet ignis sed fe__cun__dans.* *et humanum cor emundans* *a letali fri__go__re /*	*__Inno__vatur / terra vetus* *novo more ger__mi__nans.* *parit virgo. prodit fetus* *Eve luctum terminans. /* *__quo__ complente / vis legale ;* *coaptantur celo scale.* *via __pa__tet re__gi__a. /*	*Serpens __di__rus / extur__ba__tur* *ad vagitum pueri.* *per quem pauper libe__ra__tur.* *potens datur carceri. /* *ab erroris via __fle__xus ;* *patris redit in amplexus* *minor natu __fili__us. /*

Les cadences principales arrivent sur la finale (*sol*) par mouvement contraire des deux voix. Elles permettent de ménager des arrêts dans la continuité du discours et sont un autre moyen que les mélismes pour organiser la strophe par une ponctuation musicale. Les trois strophes marquent l'arrêt entre le quatrain et le tercet. Une autre cadence se trouve régulièrement à la césure du premier vers de chaque strophe, comme pour marquer la fin de l'introduction. Celle-ci, comme la conclusion d'ailleurs, est matérialisée par un mélisme suivi d'une cadence. Le mélisme sur *Austro* ne surprend donc pas, pas plus que celui sur la deuxième syllabe de *frigore* à la fin de la strophe 1. On s'interroge davantage sur la raison d'être du mélisme sur *pulso*, au début du quatrième vers. Ce dernier est plus long, plus orné et plus éloquent que le mélisme introductif qui, pour sa part, est relativement court. Le deuxième mélisme du conduit peut donc avoir pour fonction de surenchérir sur le premier, tout en marquant le parallélisme rythmique entre les deux vers (***Austro** terris influente / **pulso** mentis nubilo*). Le quatrain initial gagne ainsi en cohérence et peut s'achever sur une consonance d'unisson sur la finale à la fin du vers.

Figure 7 : deux premiers mélismes de la strophe 1

Les deux mélismes qui suivent sur *fecundans* puis *frigore* croissent par leur longueur et la richesse de leur ornementation. On y entend des répétitions (*colores*)[35] ainsi que des successions de notes rapides descendantes (conjoncturées), procédé mélodique d'ordre rhétorique auquel les deux premiers mélismes n'ont pas fait appel. Les quatre mélismes de la strophe 1 instaurent donc une progression, tant par la taille que par les effets rhétoriques convoqués.

La deuxième strophe ne dispose pas les mélismes de la même manière. Cette fois, le quatrain est divisé en deux groupes de deux vers. Les deux premiers sont délimités par des mélismes (*Inovatur* et *germinans*). La place du premier mélisme sur la seconde syllabe (*I**no**vatur*) peut s'expliquer par le désir de souligner la paronomase avec le vers suivant (*novo more*). La suite du quatrain est énoncée de manière plus syllabique car ces vers sont particulièrement importants pour la compréhension de l'ensemble. Le conduit est en effet dédié à la Nativité. Ces deux vers sont les premiers à en parler sans métaphore (*parit virgo prodit fetus*). Le mélisme sur *quo* marque le passage à la deuxième partie de la strophe. Il est court et simple, contrairement au dernier qui s'étend sur tout le vers (*via*

35. R. E. Voogt, *Repetition and Structure in the Three- and Four-Part Conductus of the Notre-Dame School*, Ph. D. diss. Ohio State University, 1982.

patet regia) et propose une construction très élaborée. La dernière strophe est la plus mélismatique de toutes, puisque des *caudae* s'ajoutent tous les deux vers au moment de la rime : *exturbatur*, *liberatur*, *flexus* et le mélisme final sur *filius*. Il y a donc eu, depuis le début du conduit, la mise en place d'une surenchère, chaque strophe étant plus mélismatique que la précédente. La stratégie est inverse au conduit *Homo natus ad laborem* dans lequel nous avions constaté la mise en place de strophes de plus en plus courtes. Les mélismes les plus complexes sont les deux *caudae* qui terminent les strophes deux et trois. De tels passages présentent leur propre cohérence rhétorique et leur propre progression. Il s'agit d'un discours miniature intégré à l'ensemble. Il n'est donc pas étonnant que le dernier mélisme de ce conduit ait été, par la suite, séparé du corps du conduit pour devenir une composition indépendante. Chaque note a été pourvue d'une syllabe (procédé du trope). Le nouveau texte reprend le dernier vers *minor natu filius* et développe la parabole du fils prodigue[36].

Figure 8 : manuscrit F, f° 299 (détail)



36. Les relations qu'entretiennent le conduit et sa prosule ne sont pas explicites. La prosule est notée dans le même manuscrit parmi les conduits monodiques. On peut se demander si elle était interprétée à une ou deux voix et si son existence était complètement distincte de son conduit d'origine.

La lettrine du manuscrit de Florence, au folio 299, présente deux parties : dans le haut de la lettrine on reconnaît la scène des trois Marie découvrant le tombeau vide. Dans la partie inférieure, le Christ ressuscité et Marie-Madeleine sont représentés dans un jardin[37]. C'est donc à Pâques et à la Résurrection que l'illustration renvoie directement, tout comme le début de la première strophe du conduit : le message du retour du Christ comme un souffle printanier chasse les rigueurs du froid et purifie les hommes. Ce n'est pourtant pas le thème principal du conduit puisque celui-ci est consacré à la Nativité. Cependant, l'enfantement de la Vierge est bien l'acte originel par lequel la purification commence. La troisième strophe s'achève sur l'évocation de la parabole du fils prodigue, donc sur l'exemple de conversion montré par cet enfant revenu et pardonné par son père, figuration du Christ montrant la voie du Salut aux hommes par sa Résurrection. Le chemin de rédemption ouvert par le Christ est celui que doivent suivre les pécheurs. L'image de ce trajet ascensionnel qui conduit vers le Salut est évoquée par un vocabulaire explicite à la fin de la strophe 2 : *celo scale*, *via regia*. Il est matérialisé par ces trois strophes et cette illustration qui donnent à voir et entendre différentes images du mystère du Salut.

Dans ces deux exemples, comme dans bien d'autres que l'on trouve à leurs côtés dans les sources du XIIIe siècle, la composition poétique et musicale met en place diverses stratégies sonores afin de montrer la voie du Salut et expliquer le message du Christ, le seul véritable guide. Le terme *conductus* démultiplie ainsi ses applications et ses acceptions. Son étymologie ne fait plus référence à sa fonction, mais à son contenu, et aussi, devrait-on dire, au pouvoir de son contenant, si l'on peut considérer ainsi la stratégie élaborée dans le temps au moyen des mots et du chant. Il s'agit de montrer le chemin à parcourir, et la conduite à adopter. Mais, en plus de montrer la voie, la composition a pour ambition, d'une part, de guider l'auditeur dans son interprétation du mystère pour qu'il trouve lui-même son Salut et, d'autre part, d'être elle-même un instrument agissant pour l'amélioration de l'homme. Les sons et les structures organisent un parcours intelligible, temporel, fait de repères qui agissent comme des images ou *loci* aidant à construire les représentations de la mémoire. Le temps est découpé en sections hiérarchisées et organisées à la manière d'un espace purement mental. C'est dans ce travail de disposition que se trouve la stratégie[38]. Le déplacement

37. On peut aussi voir un lien entre l'imagerie du Christ-jardinier et le verset du Cantique des Cantiques (4, 16) dont s'inspire l'incipit du conduit : *Surge aquilo et veni auster. Perfla hortum meum et fluant aromata illius*.

38. Nancy von Deusen arrive à des conclusions approximativement similaires en partant d'autres éléments pour sa démonstration. Dans deux études (« Figura, Ductus, Conductus : Thirteenth-Century Discussions of Rhythm in Context », *The Harp and the Soul Studies in Early Medieval Music and*

physique qui a donné son nom à des œuvres plus anciennes avait déjà un rôle éminemment symbolique dans l'espace réel qu'est l'église : l'accompagnement du chant et du texte peut être interprété comme une élévation spirituelle qui fait redondance avec l'action effectuée et amplifie son effet. Une fois dépourvu de son usage pratique liturgique, le conduit n'en reste pas moins un guide entièrement transposé dans le domaine spirituel, purement auditif et intellectuel. Ce rôle peut encore se lire dans la rime riche qu'Henri d'Andeli exploite dans le *Dit du Chancelier Philippe*. À la Vierge pour laquelle Philippe a composé de nombreuses chansons et conduits, le trouvère normand s'adresse en ces termes :

Virge roïne coronée,
Se met del tot en ton conduit,
Car il fist de toi maint conduit[39].

Pourtant, l'utilisation du mot *conductus* dans le vocabulaire courant des XIIe et XIIIe siècles semble éloigné de la sphère du spirituel. Dans les Écritures, le *conductum* est utilisé dans un sens commercial[40] : il est une location, participe qui dérive de l'un des sens de *conducere*, louer (Gaffiot). À l'époque féodale, le terme s'est élargi et enrichi de nombreux sens : le *conductus* (quatrième déclinaison) est une escorte pour les voyageurs. Par extension, il désigne le transport, la protection due aux voyageurs et aux marchandises, les protégés (les hommes, le ravitaillement et même la nourriture) et les protecteurs (les compagnons armés) ou encore la rétribution, le salaire ou les frais de rétribution pour ces déplacements. Niermeyer recense onze sens[41]. La onzième entrée pour *conductus* est « chant d'accueil » et fait référence à nos compositions, sans expliquer le lien avec le groupe sémantique large, mais cohérent, des dix entrées qui précèdent. Pourtant, en analysant comme nous l'avons fait les compositions désignées par ce terme, on peut comprendre comment un poème mis en musique peut escorter, guider, sécuriser les esprits en quête d'espérance, mais aussi en être la nourriture, comme un ravitaillement pour la conscience.

its Role in the Intellectual Climate of the Early University, New York, 1989, p. 307-328 et « On the Usefullness of Music : Motion, Music, and the Thirteenth-Century Reception of Aristotle's *Physic* », *Viator*, 29 (1998), p. 167-187), l'auteur montre comment la terminologie musicale, notamment le terme *conductus*, se nourrit de la pensée aristotélicienne et de sa réception par les penseurs universitaires et les théoriciens de la musique de la seconde moitié du XIIIe siècle. Cette interprétation ne tient pas compte du fait que le terme *conductus* désignait des compositions musicales bien avant que la pensée aristotélicienne ne fût diffusée dans les milieux scolaires.

39. *Les* Dits *d'Henri d'Andeli*, v. 140-142.

40. Exode 22, 15 : « quod si inpraesentiarum fuit dominus non restituet maxime si *conductum* venerat pro mercede operis sui. »

41. J.F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyde, 1976, p. 241-242.

La conduite de l'esprit... c'est d'ailleurs le sens du *ductus* rhétorique tel qu'il est défini par les anciens et repris par les médiévaux. Selon Mary Carruthers, « le *ductus* représente [donc] la manière dont une composition donnée guide quelqu'un jusqu'aux buts qu'elle s'assigne »[42]. Le *ductus* du *conductus* est donc sonore dans tous les sens du terme. Il est la construction d'un espace-temps mental dans lequel chacun trouve et forge ses repères, ses lieux et ses images au moyen des sons et des rythmes disposés par le poète, jongleur de Dieu.

Annexes : textes de *Homo natus ad laborem* et *Austro terris influente*[43]

1.
Homo natus ad laborem ;
tui status tue morem
sortis considera.
propensius
me parcius
querelis aspera.
questus ergo reprime
ne anime
quod misere commiseris.
quod pateris
miser impropera.

2.
Me dum fecit Deus mundam ;
vas infecit fex immundam
corrupit lutea.
desipio
nec sapio
meum Promethea.
nil in carnis carcere
fit libere.
parit enim contagium
et vitium
moles corporea.

3.
In abyssum culpe ducis
que commissum opus ducis.
procuras temere
me perimis
cum opprimis
peccati pondere.

4.
In abusum rationis
vertis usum. teque bonis
privas gratuitis.
dum sensibus
assensibus
faves illicitis.

5.
Tibi nomen anime
jam adime
quia recte non animas
cum perimas
me mortis opere.

6.
Tibi cogor obsequi
et exsequi
opus rectum si judices.
vel claudices
a recti semitis.

42. M. Carruthers, *The Craft of Thought, Meditation, Rhetoric, and the Making of Images*, Cambridge, 1998 ; Paris, 2002 pour la traduction française, p. 104-109 ; voir aussi « The Concept of *Ductus*, or Journeying through a Work of Art », dans Ead. éd., *Rhetoric Beyond Words, Delight and Persuasion in the Arts of the Middle Ages*, Cambridge, 2010, p. 190-213.

43. Les textes sont donnés d'après le manuscrit de Florence, sans ajout de ponctuation.

1.
Austro terris influente.
surgens cedit aquilo.
flatu sacro succedente ;
pulso mentis nubilo ;
fervet ignis sed fecundans.
et humanum cor emundans
a letali frigore.

2.
Innovatur terra vetus
novo more germinans.
parit virgo. prodit fetus
Eve luctum terminans.
quo complente vis legale ;
coaptantur celo scale.
via patet regia.

3.
Serpens dirus exturbatur
ad vagitum pueri.
per quem pauper liberatur.
potens datur carceri.
ab erroris via flexus ;
patris redit in amplexus
minor natu filius.

Anne-Zoé Rillon-Marne – CESCM, 24, rue de la Chaîne, F-86022 Poitiers

Stratégies pour la conduite des âmes : la composition poétique et musicale des *conductus* parisiens au début du XIIIe siècle

Dès son apparition au début du XIIe siècle, le *conductus* s'affirme comme une pratique musicale liée à l'espace. Bien que les données manuscrites ne soient pas toujours claires, le terme *conductus* apparaît dans les sources musicales et désigne les pièces ajoutées à la liturgie accompagnant certains déplacements et processions ou servant d'introduction aux lectures. Cette dernière fonction montre déjà une tendance à utiliser le terme de « conduit » dans un sens figuré. Pendant le XIIIe siècle, le terme est utilisé pour désigner une partie du répertoire des compositions latines, les conduits dits « de Notre-Dame ». Ceux-ci sont désormais plus faiblement connectés à la liturgie que ne l'étaient ceux des répertoires antérieurs. Nous cherchons donc à comprendre en quelle mesure le terme utilisé au XIIIe siècle reste pertinent pour désigner le nouveau répertoire.

En choisissant deux exemples de *conductus* dans le corpus poético-musical attribué au théologien, prédicateur et poète-compositeur Philippe le Chancelier, nous proposons de montrer comment comprendre le sens du terme *conductus* dans le contexte parisien. Par la combinaison des moyens de la poésie rythmique et de la mélodie, ses deux œuvres (*Homo natus ad laborem* et *Austro terris influente*) sont savamment élaborées pour guider l'auditeur dans une démarche de réflexion, pour le « conduire », par les sons et les images (poétiques et visuelles), à construire sa pensée. Le pouvoir du *conductus* se manifeste ici par des jeux de structures, des figures poétiques et musicales (*colores*), des références et des citations qui sont autant de repères pour l'oreille et l'intelligence d'un public averti. De sa fonction originelle d'accompagnement, le *conductus* conserve son lien à l'espace, mais celui-ci est désormais mental et permet aux auditeurs de construire leur chemin vers le Salut.

Musique – poésie – Paris – *conductus* – Philippe le Chancelier.

Strategies for the Conduct of Souls: the Poetic and Musical Composition of the Early XIIIth Century Parisian *Conductus*

From its beginnings in the early twelfth century, *conductus* is clearly a musical practice related to space. Although manuscript informations are not always easy to understand, the word « conductus » appears in musical sources and designates some pieces added to liturgy to accompany certain movements and processions or as an introduction to the readings. This latter function shows an early tendency to use the term « conductus » in a figurative sense. During the thirteenth century, the term is used to designate a part of the Latin repertoire called « Notre-Dame conductus ». These are now less connected to liturgy than they used to. We seek to understand how the term used in the thirteenth century is still relevant to describe the new corpus.

By choosing two *conductus* in the poetic-musical corpus attributed to the theologian, preacher, poet and composer Philip the Chancellor, we propose to show how to understand the meaning of *conductus* in the Parisian context. By combining the resources of poetic rhythm and melody, his two works (*Homo natus ad laborem* and *Austro terris influente*) are cleverly designed to guide the listener through a process of reflection and to « conduct » him by the sounds and images (visual and poetic), to construct his thought. The power of *conductus* is manifested here by the interplay of structures, poetic and musical figures (*colores*), references and quotations that are cues for ear and intelligence of the audience. From its original accompanying function, the *conductus* retains its connection to space, but it is now a mental space that allows listeners to build their own way to Salvation.

Music – poetry – Paris – *conductus* – Philippe the Chancellor.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 175-186

Sylvain PARENT

DE LA ROME DES PAPES À LA ROME DES ROMAINS. À PROPOS DE QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LA ROME MÉDIÉVALE

À l'exception de rares témoins encore bien conservés, comme la *torre delle Milizie* ou la *torre dei Conti*, aux abords des forums impériaux, et de quelques églises qui gardent dans leurs murs et leurs décorations le souvenir de cette période, le Moyen Âge n'imprime que très furtivement sa marque dans la trame urbaine contemporaine de Rome. La quasi-totalité des traces de cet urbanisme médiéval a en effet été emportée par l'« ouragan baroque » (J.-C. Maire Vigueur), qui a modifié en profondeur la topographie de la ville et ferait presque oublier que l'*Urbs* eut un passé médiéval. Cette absence frappe d'autant plus que de nombreuses communes d'Italie conservent encore un patrimoine médiéval exceptionnel, civil comme ecclésiastique.

Écrire l'histoire de Rome au Moyen Âge représente pour l'historien un redoutable défi, parce que les sources disponibles sont fortement asymétriques, clairsemées, ce qui différencie cette ville de nombre d'autres grandes cités italiennes. Ces carences et ces distorsions ont des explications multiples. Dans certains cas, c'est la destruction pure et simple des archives qui prive les historiens de leur matériau : en la matière, l'exemple le plus révélateur est la disparition des archives de la commune lors du sac de Rome de 1527, à l'exception de quelques épaves documentaires comme les statuts communaux de 1360. Dans d'autre cas, ce peut être l'absence de certains types de sources qui ne semblent pas avoir existé à Rome et que l'on trouve dans d'autres villes – comme les *ricordanze*[1]. Ce paysage documentaire fragmenté a certainement contribué à

1. C'est l'hypothèse que fait A. Esch. Sur la distorsion produite, voir Id., « Chance et hasard de transmission. Le problème de la représentativité et de la déformation de la transmission historique », dans J.-C. Schmitt et G. Oexle éd., *Les Tendances actuelles de l'Histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2000, p. 15-29.

ancrer durablement l'image négative de Rome, ville sur le déclin et qui serait restée comme à l'écart des mouvements économiques ou artistiques, après les fastes de la période antique. Il explique aussi en grande partie que, pendant très longtemps, comme a pu le suggérer par exemple A. Esch, la Rome des Romains et la commune de Rome aient été largement délaissées par les chercheurs et que l'attention se soit concentrée surtout sur la Rome pontificale et cardinalice, plus facilement saisissable, plus visible[2]. Le livre récent de V. Brancone, *Le* domus *dei cardinali nella Roma del Duecento*[3], sur lequel je reviendrai plus loin, s'inscrit dans cette longue tradition historiographique.

Depuis quelques décennies toutefois, la connaissance de la Rome médiévale a été renouvelée en profondeur. De nouveaux champs d'investigation ont été développés, de nouveaux questionnements ont surgi, permis par le (ré)examen systématique de la documentation disponible et par la réalisation d'opérations archéologiques qui ont fait réapparaître de nombreuses constructions médiévales. On ne peut que se réjouir de la parution récente en français de deux livres qui permettent de prendre la mesure du chemin parcouru. Le premier est la traduction d'un ouvrage collectif dirigé par A. Vauchez, publié en 2001 chez Laterza, puis réédité quelques années plus tard[4]. Il réunit les contributions de treize spécialistes de Rome : G. Barone, M. Boiteux, S. Carocci, P. Delogu, A. Esposito, É. Hubert, J.-C. Maire Vigueur, F. Marazzi, M. Miglio, S. Romano, P. Supino Martini, M. Venditelli et A. Vauchez. Le second, *L'Autre Rome. Une histoire des Romains à l'époque communale*[5], est l'œuvre d'un historien spécialiste du monde communal, J.-C. Maire Vigueur, professeur à l'Université de Rome III[6]. Ces deux livres, par la diversité des approches qu'ils proposent, témoignent d'un même souci de faire une histoire de Rome qui déborde le seul cadre pontifical, pour mieux mettre en lumière les aspects trop longtemps laissés dans l'ombre. Leur démarche est néanmoins quelque peu différente : *Rome au Moyen Âge*, à travers une succession de contributions, fait une mise au point sur de multiples domaines et présente un large panorama actualisé des connaissances sur la longue durée, du ve au xve siècle. *L'Autre Rome*, véritable essai, se concentre avant tout

2. A. ESCH, « Fonti per la storia economica e sociale di Roma nel Rinascimento : un approcio personale », dans A. ESPOSITO et L. PALERMO éd., *Economia e società a Roma tra Medioevo e Rinascimento*, Rome, 2005, p. 1-31.

3. V. BRANCONE, *Le* domus *dei cardinali nella Roma del Duecento. Gioielli, mobili, libri*, Rome, 2010, 315 p.

4. A. VAUCHEZ dir., *Rome au Moyen Âge*, Paris, 2010, 520 p.

5. J.-C. MAIRE VIGUEUR, *L'Autre Rome. Une histoire des Romains à l'époque communale*, Paris, 2010, 560 p.

6. Il a fait paraître il y a quelques années un autre ouvrage très remarqué sur la *militia* dans l'Italie communale : *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale XIIe-XIIIe s.*, Paris, 2003.

sur cette Rome méconnue et longtemps délaissée, voire dénigrée, celle de la commune, entre le XIIe et le XIVe siècle, et porte une ambition forte : sortir l'*Urbs* de l'étrangeté dans laquelle elle a été tenue durant des décennies, procéder à sa « réhabilitation » historique, et rappeler que dans le « domaine de l'économie et de la société, [Rome a] une histoire aussi digne d'intérêt que celle de toute autre grande ville de l'Italie communale » (p. 118). Disons-le d'emblée : la force de ce livre érudit, précis et très clair, tient aussi à son style, qui met le lecteur dans la posture du voyageur médiéval découvrant progressivement la ville, ses monuments antiques, ses églises, ses dizaines de tours, ses quartiers et son effervescence. De ce point de vue, l'ouvrage dirigé par A. Vauchez ne suscite pas un semblable plaisir de lecture – sans que cela ne remette nullement en cause la qualité de son contenu –, peut-être tout simplement parce qu'il est composé à plusieurs voix et qu'il est donc moins homogène (il faut ajouter à cela que la qualité de la traduction des articles italiens est assez inégale et dessert parfois le texte).

Ces publications sont à ce point foisonnantes qu'il n'est évidemment pas envisageable, dans le cadre restreint de ce point de vue, d'emprunter chacune des pistes qu'elles explorent. Aussi ai-je choisi, dans les pages qui suivent, de sélectionner quelques-uns des thèmes qui y sont développés.

Entre « normalité » et « anomalie » : une histoire politique de la Rome médiévale

Rome au Moyen Âge et *L'Autre Rome* dressent une vaste fresque de l'histoire politique de la Rome médiévale depuis le très haut Moyen Âge (voir les contributions de P. Delogu, « Le passage de l'Antiquité au Moyen Âge » et de F. Marazzi, « Aristocratie et société, VIe-XIe siècles » dans *Rome au Moyen Âge*). Cependant, c'est incontestablement pour la Rome communale (1143-1398) que les éléments les plus stimulants sont apportés, sous la plume de J.-C. Maire Vigueur en particulier, qui est aussi l'auteur du chapitre consacré à cette période dans l'ouvrage dirigé par A. Vauchez. La réflexion qu'il mène sur les évolutions du régime politique vise à rappeler à quel point Rome fut une « commune normale » (p. 204), tout en insistant cependant sur les éléments qui peuvent, à certains moments de son histoire, la distinguer des autres communes. L'émergence du groupe des barons et leur forte présence sur la scène romaine, en particulier entre les années 1250 et 1350, a constitué l'une des principales « anomalies ».

J.-C. Maire Vigueur revient notamment sur la « naissance théâtrale » de la commune, en 1143, « un des événements les plus décisifs de l'histoire de Rome » (p. 305) : le peuple prend d'assaut le Capitole, procède à la restauration du Sénat

(cette *renovatio senatus* évoquée par Otton de Freising), libérant ainsi la ville de la tutelle pontificale. Cependant, dénonçant la lecture trop simpliste qui, pendant longtemps, a été faite de cet événement, l'auteur balaie deux idées reçues : il nuance tout d'abord fortement la fulgurance de l'événement, son caractère « révolutionnaire », rappelant que le passage à une complète indépendance vis-à-vis du pouvoir pontifical s'est fait progressivement, dans les décennies qui l'ont précédé – des sénateurs sont par exemple déjà attestés seize ans avant cette date. Ensuite, c'est peut-être surtout le caractère populaire de ce qui fut un temps considéré comme une « révolution bourgeoise et démocratique » (p. 209) qui doit être reconsidéré : loin de signifier l'irruption du peuple sur la scène politique romaine, la prise de pouvoir de 1143 marque au contraire l'avènement de l'*ordo equestris* – terme employé par Otton de Freising –, c'est-à-dire de la noblesse urbaine, cette *militia* dont l'auteur a analysé toute la complexité dans son ouvrage précédent[7]. Elle occupe à partir de ce moment non seulement les fonctions sénatoriales mais aussi les charges publiques, et ce jusqu'au milieu du XIIIe siècle : sur ce point précis, Rome se démarque des autres communes où l'on voit se développer la magistrature du consulat, propre à cette première période du mouvement communal italien. La commune qui émerge en 1143 est donc bien une « commune de cavaliers citoyens » (p. 305). Elle se dote en revanche d'un parlement et de conseils, ce qui, de ce point de vue, ne la distingue pas fondamentalement des autres cités. Durant la période où la puissance des barons est à son paroxysme, entre le milieu du XIIIe et le milieu du XIVe siècle, Rome voit se produire une douzaine de changements de régimes : c'est à la faveur de l'un d'eux qu'émerge Cola di Rienzo, éphémère seigneur de la ville entre mai et décembre 1347. Les pages consacrées à la dernière phase de l'existence de la commune de Rome, après la chute de Cola di Rienzo, insistent sur le rôle de plus en plus important que joue le *popolo* dans la vie politique romaine, notamment dans les conflits de factions qui déchirent les familles baronniales les plus puissantes : durant ces années d'instabilité, la ville vit « une des expériences les plus singulières de toute l'histoire communale italienne » (p. 354) avec la Felice Società dei Balestrieri e dei Pavesati, société armée et populaire qui constitue une forme originale de gouvernement populaire. L'aventure communale s'achève en juillet 1398, lorsque la commune remet son pouvoir aux mains de la papauté.

En matière politique, la commune de Rome, tout au long de son existence, revendiqua un héritage : celui de l'Antiquité. Dans un ultime chapitre très dense et stimulant consacré à ses multiples usages (chapitre VIII, « Du bon (et du moins bon) usage de l'Antiquité »), J.-C. Maire Vigueur propose une réflexion sur les modèles politiques et juridiques qui ont façonné l'expérience communale

7. J.-C. Maire Vigueur, *Cavaliers et citoyens...*

romaine. Une double référence est mobilisée. La commune affirme en premier lieu sa volonté de continuité avec l'Empire romain, dont elle se considère comme l'héritière directe. Elle entend ainsi, de fait, participer pleinement à l'élection des empereurs – une prétention que ces derniers, à l'image de Frédéric II, n'acceptèrent évidemment pas. Le point culminant de cette revendication, sa plus radicale explicitation, est constitué par le « grand *show* » (p. 475) orchestré par Cola di Rienzo au Latran en 1346 : devant la foule assemblée, il lit et commente la *lex regia*, gravée sur une plaque de bronze conservée dans la basilique. Cette loi avait été édictée sous Vespasien – elle fut incorporée ensuite dans le Code Justinien – et rappelait que les empereurs recevaient leur *imperium* du Sénat, octroyé au nom du peuple romain. Cette vigueur de la référence impériale ne semble cependant pas exclure, loin de là, la survie d'un autre modèle fort, celui de la Rome républicaine : J.-C. Maire Vigueur en décèle les manifestations dans deux moments clés de l'histoire de la commune, d'abord dans les années 1140-1150, au moment de la naissance de la commune, qui aurait cherché à imiter en quelque sorte les institutions de la République, puis plus tard, peu de temps avant l'arrivée au pouvoir de Cola di Rienzo, dont Pétrarque fait un troisième Brutus qui « a libéré Rome de la tyrannie des barons » (p. 484) et qui prend le titre très républicain de tribun. Ces pages passionnantes s'achèvent sur le récit de l'échec cinglant du projet – anachronique – porté par Cola di Rienzo et qui transparaît dans les cérémonies grandioses qu'il organise à l'été 1347 : celui d'une Italie unifiée par un pouvoir impérial fort.

Une histoire sociale et économique de la Rome des Romains

Comme en témoignent les riches contributions de S. Carocci, É. Hubert, J.-C. Maire Vigueur et M. Venditelli, c'est sans aucun doute du point de vue de l'étude des structures sociales et économiques que nos connaissances ont le plus progressé.

Sur le plan social, ces deux ouvrages offrent une réflexion sur la construction des identités, à tous les niveaux de la société. Pendant longtemps, l'attention s'est concentrée de façon privilégiée sur le groupe restreint des familles baronniales (Orsini, Capocci, Normanni, Conti, Annibaldi, etc.) au sommet de la hiérarchie citadine, un groupe dont S. Carocci s'est fait l'historien[8] et qui, selon lui, a développé une forte « conscience de classe ». Composées d'une dizaine de lignages qui ont émergé de l'aristocratie romaine à l'issue d'un processus de sélection interne, ces familles aux « revenus dignes du CAC 40 » (J.-C. Maire Vigueur) ont joué un grand rôle dans la vie romaine des XIIIe et XIVe siècles, au

8. S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel duecento e nel primo trecento*, Rome, 1993.

plan politique comme économique. Si elles constituent une « anomalie » aux yeux de J.-C. Maire Vigueur, c'est en partie parce que l'emprise qu'elles imposent au cours de ces décennies sur les hommes et sur les terres qu'elles possèdent autour de Rome va à l'encontre du mouvement observé à l'échelle de l'Occident, qui voit les hommes s'émanciper des tutelles seigneuriales. Les barons ne représentent pas pour autant toute la noblesse, loin de là, et J.-C. Maire Vigueur, dans *L'Autre Rome*, redonne toute sa place à cette noblesse citadine de cavaliers citoyens, composée de 200 à 300 familles, qui fut jusqu'à l'émergence des barons la seule élite citadine et qui conserva une forte continuité tout au long de la période (chapitre IV, « La noblesse citadine : métamorphoses et recomposition d'une classe sociale »). Dans la synthèse dirigée par A. Vauchez, où la part belle est donnée aux franges supérieures de la société, on peut en revanche s'étonner de l'absence quasi complète d'un acteur majeur : le peuple. L'un des nombreux mérites du livre de J.-C. Maire Vigueur est justement de lui rendre la place qui lui revient (chapitre III, « Le peuple de Rome »), en partie grâce à l'exploitation des registres notariés, dont une centaine est conservée pour la deuxième moitié du XIVe siècle. Cela donne lieu à de très belles pages sur le monde des métiers (bouchers, poissonniers, artisans, aubergistes, meuniers et autres potiers), sur l'organisation des corporations – semblable à celle de bien d'autres villes de l'Italie communale –, ou sur les fêtes qui animent régulièrement la cité et dont certaines, à l'image de la fête du Testaccio, deviennent au cours du XIVe siècle de grandes fêtes identitaires du *popolo*. Les contributions d'É. Hubert dans *Rome au Moyen Âge* (« L'organisation territoriale et l'urbanisation ») et les réflexions de J. C. Maire Vigueur dans *L'Autre Rome* rappellent que ces identités se construisent dans un cadre qui demeure encore fortement revendiqué dans la Rome d'aujourd'hui : celui des quartiers, les *rioni*, vecteurs de cohésion (les membres d'une même profession se regroupent dans un même quartier) et cadres privilégiés d'organisation de la vie politique.

Ces deux livres permettent ainsi de faire le point sur l'activité et les structures économiques de la ville pour mieux en faire ressortir toute la complexité et le dynamisme. Une fois encore, les principales difficultés en la matière tiennent à l'état contrasté de la documentation, et ce sont ici avant tout les registres notariés et les documents conservés dans les fonds des églises qui s'avèrent les plus utiles. Parmi ces champs d'investigation qui ont été très féconds au cours des dernières décennies figure notamment celui des relations que la commune de Rome, véritable « mastodonte territorial » (J.-C. Maire Vigueur) de 1700 km^2, entretient avec sa campagne occupée par plusieurs centaines de grands domaines, les *casali* (on en compte 400 dans un rayon de 20 à 30 kilomètres autour de Rome), où l'on pratique surtout l'élevage et la culture céréalière et qui se perpétuent jusqu'au début du XXe siècle. Les travaux de

S. Carocci, M. Venditelli[9] ou encore J.-C. Maire Vigueur ont bien montré que ce processus d'« *incasalamento* » a été dans une très large mesure le fait de la noblesse citadine, et en son sein notamment des familles qui se livrent aux affaires ou aux activités commerciales. C'est à M. Venditelli que l'on doit, en particulier, d'avoir redécouvert le rôle joué par ce groupe des *mercatores romani*, dont il situe l'âge d'or dans les années 1150-1230 ; ses membres, qui sont parfaitement intégrés dans les circuits commerciaux internationaux, comme le montre la présence des Romains aux foires de Champagne, a pleinement contribué au développement économique de la ville et certains d'entre eux ont entretenu des relations privilégiées avec la cour pontificale. S. Carocci, M. Venditelli et J.-C. Maire Vigueur restituent ensuite au fil des pages les rythmes complexes de l'économie romaine entre le milieu du XIIIe siècle et le début du XVe siècle, période durant laquelle la ville est largement sous l'emprise des barons, mais qui voit également la papauté s'éloigner : toute la difficulté est bien sûr de mesurer l'impact de ces phénomènes à partir des sources disponibles. Il faut attendre la fin du XIVe siècle pour voir se mettre en place de nouvelles dynamiques qui font changer de rythme l'économie romaine.

Ces recherches, on l'aura compris, en faisant apparaître sous un nouveau jour des pans entiers de la société et de l'économie urbaines, contribuent à libérer Rome de l'image dont elle était prisonnière depuis l'époque moderne : celle d'une ville peu dynamique économiquement, voire paresseuse. Une image d'ailleurs encore très largement exploitée, comme le rappelle J.-C. Maire Vigueur, par les *leaders* de certains partis politiques populistes contemporains – la Ligue du Nord par exemple – qui dénoncent une Rome « vivant aux crochets de la seule Italie qui travaille et produise des richesses, celle des villes du Nord » (p. 117).

La Rome des cardinaux

La multiplication des travaux sur l'histoire économique et sociale n'a évidemment pas épuisé l'intérêt porté à la Rome ecclésiastique : intérêt d'une part pour le patrimoine religieux de la ville, ses églises et monastères en particulier, leurs évolutions architecturales et artistiques. Sur ce point, les pages écrites par J.-C. Maire Vigueur dans *L'Autre Rome* (chapitre VII, « Les couleurs de la ville ») et par S. Romano, grande spécialiste de la peinture romaine, dans *Rome au Moyen Âge* (« L'art du Moyen Âge romain »), apportent des éléments très solides, qui contribuent à redonner à Rome la place qui lui revient en matière de dynamisme artistique et revalorisent son rôle par rapport à celui de Florence. J.-C. Maire Vigueur situe cet « âge d'or » de la production artistique romaine entre

9. Voir en particulier S. Carocci et M. Venditelli, *L'Origine della Campagna Romana : casali, castelli e villaggi nel XII e XIII secolo*, Rome, 2004.

la fin du XIIIe et le tout début du XIVe siècle, moment où de nombreux chantiers sont engagés, au Vatican, dans les grandes basiliques et plus largement dans de nombreuses églises de la ville – en partie grâce à l'argent des cardinaux. Parmi les peintres, sculpteurs et mosaïstes de renom qui furent actifs dans ces décennies, on trouve ainsi Arnolfo di Cambio, Giotto, Jacopo Torriti, Pietro Cavallini ou Filippo Rusuti. L'intérêt s'est d'autre part porté sur l'évolution des structures ecclésiastiques et sur ses composantes : la contribution de G. Barone dans *Rome au Moyen Âge* (« clercs, moines et frères »), montre bien que papes et cardinaux ont fait pendant longtemps l'objet de toutes les attentions, laissant quelque peu dans l'ombre l'étude du clergé romain alors que, selon elle, ce sont justement ces religieux (chanoines, recteurs ou prêtres) qui « ont modelé la religiosité des habitants de l'*Urbs*, bien plus que les papes et les cardinaux » (p. 281). Cette asymétrie s'explique, une fois de plus, en partie par l'état des sources disponibles, qui rendent les enquêtes sur les franges inférieures de la hiérarchie ecclésiastique difficiles et souvent partielles. Il n'est donc guère étonnant que les cardinaux aient eu la part belle et que ce milieu soit sans aucun doute celui que nous connaissons désormais le mieux, en particulier grâce aux travaux d'A. Paravicini Bagliani[10] ou encore ceux de S. Carocci, auteur d'un essai sur les pratiques népotistes de la Rome pontificale et cardinalice[11]. Ces pratiques profitent surtout aux familles d'origine romaine : entre 1188 et 1216, une vingtaine de cardinaux est ainsi issue de la noblesse romaine.

Le livre de V. Brancone s'inscrit donc dans cette longue tradition d'étude de la société cardinalice et vient compléter les travaux disponibles. Après un premier *opus* publié en 2009 sur les inventaires après décès des cardinaux du XIIIe siècle[12], l'historienne de l'art poursuit son enquête par une réflexion sur les *domus* des cardinaux dans un livre paru chez Viella et qui constitue le dix-neuvième volume d'une collection de grande qualité dirigée par A. Paravicini Bagliani (« La corte dei papi »)[13]. L'auteur concentre de nouveau ses analyses sur le XIIIe siècle, au cours duquel le cardinalat connaît un profond renouvellement, et revendique clairement deux objectifs : écrire une synthèse sur ces demeures cardinalices, pour lesquelles nous disposons déjà d'une bibliographie bien fournie ; ensuite, inscrire l'histoire des trésors cardinalices dans une histoire plus large de la thésaurisation privée au Moyen Âge, un thème qui connaît lui aussi un regain

10. Au sein d'une bibliographie immense, citons *Cardinali di Curia e 'familiae' cardinalizie dal 1227 al 1254*, Padoue, 1972 et *I testamenti dei cardinali del Duecento*, Rome, 1980.

11. S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo. Papi, cardinali e famiglie Nobili*, Rome, 1999.

12. V. Brancone, *Il tesoro dei cardinali del Duecento. Inventari di libri e beni mobili*, Florence, 2009.

13. Sur les premiers titres de cette collection, voir V. Theis, « Images de l'institution pontificale. Revue critique de la collection 'La corte dei papi' (Viella) », *Médiévales*, 45 (2003), p. 159-172.

d'intérêt depuis quelques années[14]. L'entreprise est d'autant plus périlleuse que la quasi-totalité de ces palais cardinalices a été détruite et qu'il n'en existe, pour le XIIIe siècle, aucune source descriptive. Ainsi, à part quelques témoignages architecturaux ou picturaux résiduels, c'est en partie dans la documentation écrite, quand celle-ci ne fait pas défaut, que l'histoire de ces *domus* doit être cherchée – ce qui soulève, une fois encore, bien des difficultés. L'ouvrage se divise en six chapitres: dans les cinq premiers, V. Brancone convie le lecteur à un parcours qui le mène de l'extérieur vers l'intérieur, des complexes palatiaux vers les chambres des résidences, au plus près de ces trésors cardinalices. Le sixième et dernier chapitre consiste en un très riche glossaire des termes liés au trésor et à la thésaurisation (p. 209-268). Les données proprement architecturales étant très minces, ce livre est avant tout une enquête sur le vocabulaire.

Le premier chapitre tente de cerner les réalités qui se cachent derrière le terme *palatium*, dont la définition pose beaucoup de difficultés. Dans la Rome du XIIIe siècle, le *palatium* semble être la demeure noble par excellence. Comme l'ont bien montré par ailleurs les travaux de S. Carocci, l'habitude prise par nombre de prélats de s'installer dans des résidences souvent très luxueuses est à mettre en grande partie sur le compte des liens que ces prélats entretenaient avec les familles baronniales. Les *domus* cardinalices n'ayant pas survécu aux remodelages multiples que la ville a connus depuis l'époque moderne, l'auteur doit donc essayer de trouver ailleurs les modèles qui permettent d'expliquer l'évolution architecturale de ces *palatia* cardinalices: elle invoque pour cela la nécessité d'inscrire ces demeures romaines dans un contexte italien et européen plus large, prenant appui en particulier sur l'observation des résidences épiscopales ou archiépiscopales. Elle justifie un tel déplacement de la focale par le fait que beaucoup de cardinaux du XIIIe siècle avaient été à la tête d'évêchés ou d'archevêchés: une fois nommés et installés à Rome, ils n'auraient donc en quelque sorte fait que reproduire des schémas architecturaux auxquels ils étaient habitués. Le modèle formel de palais qui se met en place dans ce cadre est alors centré sur un noyau *aula-camera-capella*, ces palais se présentant notamment sous la forme de maisons-tours hautes et étroites, composées de pièces qui occupent l'ensemble des niveaux. C'est en partie dans les demeures papales de Rome et du Patrimoine de Saint-Pierre qu'elle tente de trouver des modèles de référence (chap. 2), en cherchant à en comprendre l'agencement, l'organisation et les liens avec les autres parties de la demeure: la tour d'Innocent III au Vatican, ou encore celles construites dans les palais de Viterbe, Pérouse ou Orvieto en constituent des exemples. Les usages de chacune des pièces de ces tours palatiales soulèvent bien des débats parmi les spécialistes, et notamment

14. Cf. par exemple L. BURKART, P. CORDEZ, P. A. MARIAUX et Y. POTIN éd., *Le Trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets*, Florence, 2010.

les liens qu'elles entretiennent entre elles – de ce point de vue, l'auteur n'est pas en mesure d'apporter beaucoup d'éléments nouveaux. Ces apories la conduisent à un retour sur les modèles résidentiels romains, en s'appuyant sur les travaux de R. Krautheimer et de S. Carocci : le premier avait proposé quelques modèles résidentiels de base, soulignant par exemple la constance du réemploi des édifices ou encore l'exigence de décor et de lustre des familles de l'aristocratie, ou insistant sur le fait que les nombreuses tours qui sont construites durant l'époque communale ne sont jamais isolées mais au contraire toujours intégrées dans des complexes architectoniques plus vastes composés de plusieurs maisons ; la dichotomie entre barons et noblesse a entraîné des formes spécifiques et dissociées d'*insediamento*, les palais des barons, en général érigés à l'intérieur d'ensemble fortifiés plus vastes, dépassant en luxe et en ostentation toutes les autres résidences. Mais là encore, la plupart des palais cardinalices provenant de ces familles baronniales n'ont pratiquement pas survécu et on en sait très peu de choses. Le chapitre suivant (3) se concentre alors sur trois complexes cardinalices. Le premier est celui des Santi Quattro Coronati, bâti sur des édifices remontant à l'époque carolingienne et adossé à la basilique. Le cardinal Stefano Conti y résida au cours des deux premières décennies du XIIIe siècle et y fit construire la *Torre Maggiore* : le rez-de-chaussée accueillait la chapelle, le premier étage était réservé à la grande *aula* et l'étage supérieur consistait en une terrasse qui fut par la suite recouverte d'une toiture. Sur le flanc oriental de la *torre Maggiore* une tour plus étroite a été édifiée – très certainement par le cardinal Ottaviano degli Ubaldi – et certains ont pu faire l'hypothèse que cette seconde tour était destinée aux appartements du cardinal (cette hypothèse est avancée sur la base d'une comparaison avec les appartements pontificaux qui se trouvaient près de la tour d'Innocent III au Vatican). Le second édifice pris en compte est celui de San Clemente, non loin du Colisée. Durant la quasi-totalité de la première moitié du XIIIe siècle, l'administrateur de cette église et de son couvent fut le cardinal Raniero Capocci : aucun document n'a été conservé, mais l'on sait simplement qu'une tour d'assez grande dimension y fut édifiée entre 1216 et 1246, dont il subsiste quatre étages et des restes de fresques, analysées par S. Romano. Enfin, un complexe similaire a été construit auprès de l'église des Santi Giovanni e Paolo, où une tour semblable à celle de San Clemente fut érigée.

Au terme de cette succession de chapitres où l'auteur part en quête de modèles architecturaux pertinents et fiables, le livre pénètre plus avant dans ces palais et se concentre dès lors sur les espaces d'habitation de ces demeures pour essayer d'en déterminer la fonction et surtout d'identifier les lieux de conservations des trésors accumulés par les cardinaux (chapitre 4). Une fois de plus, les difficultés semblent être quasi insurmontables. L'enquête se fait lexicale et tourne ainsi autour de la définition de notions telles que *thesaurus, archivum, sagrestia, vestiarum*, ainsi que sur l'identification de pièces évoquées dans les

chapitres précédents, comme la *capella*, l'*aula*, le *studium* ou la *camera*. Dans le cas des chapelles, par exemple, les allusions conservées dans les documents permettent d'affirmer que les chapelles cardinalices ne peuvent pas être confondues avec les églises limitrophes et extérieures aux palais mais seraient bien des édifices qui font corps avec le palais : l'inventaire du cardinal Luca Fieschi, qui résida dans le palais attenant à Santa Maria Maggiore, donne une idée de l'opulence des biens que pouvaient contenir ces chapelles. Mais encore plus que la chapelle, c'est peut-être la *camera* qui semble être le lieu par excellence de conservation du trésor. Si les incertitudes demeurent si grandes au terme de ces pages, c'est en grande partie parce que ces espaces ont certainement une vocation multifonctionnelle que le vocabulaire ne permet pas de saisir complètement. Enfin, ultime étape, V. Brancone achève son parcours par une analyse des meubles et des objets que contiennent ces trésors (chapitre 5). Elle souligne d'emblée une sorte de paradoxe : la notion même de « trésor » pour définir les collections d'objets précieux des cardinaux du XIII[e] siècle est selon elle impropre, en ceci qu'elle ne reflète pas la réalité terminologique transmise par les sources qui décrivent la composition de ces trésors – en particulier les inventaires ; pourtant, ces collections cardinalices finissent par incarner l'image traditionnelle du trésor, à cause des modalités d'accumulation et d'usage ou encore par la recherche délibérée des pièces choisies. Rejoignant ici un terrain connu qui avait fait l'objet de son livre précédent, elle montre que ces inventaires des biens mobiliers des cardinaux du XIII[e] siècle fonctionnent en quelque sorte comme une « photographie instantanée ». Une « photographie » dont il faut se méfier puisque l'inventaire n'est pas nécessairement exhaustif – certaines parties du trésor pouvant être cachées, conservées dans d'autres demeures ou destinées à un autre siège. L'autre point faible de ces inventaires est qu'ils ne permettent pas de déduire les lieux où sont conservés les objets, en fonction de leur nature par exemple. Autrement dit, le trésor du cardinal du XIII[e] siècle est un trésor dispersé : entre des lieux divers au sein même du complexe cardinalice d'une part, mais également entre ses différentes résidences, entre les sacristies des institutions ecclésiastiques administrées par le cardinal ou encore auprès des marchands ou des personnes de confiance. Pour donner au lecteur une idée de l'opulence des biens possédés par ces cardinaux, V. Brancone décrit par le détail les biens du cardinal Luca Fieschi : des livres, des vêtements et tissus, des bijoux et des pierres précieuses, des objets servant à la table du cardinal – par exemple 41 *poti* dévolus à l'eau et au vin –, des ornements liturgiques, etc. L'objet le plus précieux de cette étonnante accumulation est une mitre estimée à 2 000 florins. Élargissant l'horizon, la réflexion de l'auteur se pose pour terminer sur le problème de la constitution de ces collections d'objets et sur les intentions ou choix qui y président : si les cardinaux ne sont pas selon elle à proprement parler des collectionneurs, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, leurs trésors

semblent néanmoins déjà appartenir à ce qu'elle appelle une « communauté de goût » (p. 178).

Toutes ces publications, portées par des ambitions différentes, attestent de la diversité des recherches sur Rome en ce début du XXIe siècle, des plus traditionnelles aux plus novatrices. De cet ensemble émerge incontestablement un grand livre d'histoire, *L'Autre Rome* : tout en faisant le point sur les travaux de plusieurs générations d'historiens de la Rome médiévale, il ouvre de nombreuses pistes nouvelles et modifie en profondeur la vision que l'on pouvait se faire d'une ville qui, il n'est désormais plus permis d'en douter, est inscrite de plain-pied dans l'histoire du mouvement communal italien.

Sylvain Parent – École normale supérieure de Lyon, CIHAM-UMR 5648, sylvain.parent@ens-lyon.fr.

Médiévales 62, printemps 2012, p. 187-194

NOTES DE LECTURE

Hélène COUDERC-BARRAUD, *La Violence, l'ordre et la paix. Résoudre les conflits en Gascogne du XIe au début du XIIIe siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2008, 377 p.

Le choix de l'illustration de couverture, une miniature du *Beatus de Saint-Sever* représentant l'un des quatre cavaliers de l'*Apocalypse*, démontre le degré de raffinement atteint par les moines de l'abbaye de Saint-Sever en Gascogne au XIe siècle. C'est en effet dans cette région qu'Hélène Couderc-Barraud a décidé de comprendre comment se déroulait la résolution des conflits entre le XIe siècle et le XIIIe siècle. L'ouvrage, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2005, est au cœur du renouvellement historiographique du Moyen Âge central à l'œuvre ces deux dernières décennies, qui interroge les thèses de l'anarchie féodale et des violences perpétuelles de l'aristocratie.

L'analyse des conflits permet de mettre en évidence l'ensemble du système social de la Gascogne. Pour cela, l'auteur a traqué toutes les mentions et formes de conflits dans un large corpus documentaire composé, en premier lieu, de cartulaires et de chartriers essentiellement monastiques, mais aussi épiscopaux et laïques. Ces derniers sont un atout permettant d'élargir le regard issu des religieux dont les écrits sont majoritaires. Pour compléter, des règlements normatifs de villes et de villages, tant du Béarn que de la Bigorre, sont mis à contribution. La méthodologie adoptée a permis d'effectuer une étude précise du vocabulaire des conflits dans l'ensemble des actes. Ainsi, le mot violence dans les processus de résolution est-il examiné pour comprendre tous les sens qu'il implique à cette époque. La violence fait d'ailleurs l'objet d'un chapitre entier (p. 195-242). De même, pour mesurer l'émiettement des pouvoirs, sont analysées avec précision les désignations des membres de l'aristocratie intervenant dans les règlements, ainsi que les mots des procédures permettant de mesurer une évolution géographique dans les modes de résolutions.

La démonstration commence par l'examen de l'autorité des puissances publiques en confrontant les textes normatifs à la réalité, c'est-à-dire si les princes réussissent à régler les conflits ou à les faire régler par leurs représentants – les comtes de Bigorre, par exemple, ne pouvant pas juger directement. Le conflit entre le comte de Bigorre et Sanche Garsie, un noble puissant de la région qui conteste la puissance du comte, met en évidence les mécanismes de la résolution des conflits à l'intérieur d'une société féodale vers 1125. Il est ainsi fait appel au roi d'Aragon, seigneur des deux parties, pour conclure les différends. Cela démontre la place de la hiérarchie féodale et les liens d'homme à homme en Gascogne. En Béarn, les vicomtes semblent plus à même d'établir leur autorité, et donc leur justice, sur la population et les seigneurs. D'une manière générale, les puissances laïques du territoire réussissent à imposer leur justice, d'une façon plus

ou moins complète selon les cas. Les plaintes montent dans la hiérarchie seigneuriale en fonction de la difficulté à les résoudre ; l'auteur parle d'une « gradation dans le recours au tiers » (p. 89). L'émergence progressive de communautés organisées dans les villages et dans les villes a pour conséquence une évolution notable : les *probi homines* de ces lieux sont appelés plus souvent à témoigner, voire à juger, démontrant la place plus grande des entités villageoises et urbaines à partir de la seconde moitié du XIIe siècle. La procédure est également l'objet d'une gradation puisque les causes arrivent progressivement au plaid.

Concernant les justices ecclésiastiques, H. C.-B. s'intéresse à l'effectivité des droits octroyés par l'immunité aux monastères, comme la délégation de la justice publique. Finalement, cela dépend des personnes à juger : l'effectivité des décisions sera plus grande sur les religieux que sur les puissants laïcs. Compte tenu des bornes chronologiques de l'ouvrage, celui-ci se situe en plein dans les débuts de la réforme dite grégorienne qui intensifie les interventions du pape et de ses prélats lors des conflits au sein de l'Église gasconne, avec parfois de fortes résistances à une intervention vécue comme une ingérence.

Une fois les justices étudiées, c'est au tour des justiciables, « des paysans aux bourgeois ». Il est bien sûr très difficile d'approcher par les sources les paysans. Les habitats groupés qui se constituent sont quelquefois l'objet de conflits entre seigneurs désireux de les posséder. Toutefois, les seigneurs laïques ont bien compris qu'ils devaient traiter les villes et les bourgs comme des alliés, notamment lors de conflits armés. Enfin, la façon dont les conflits étaient résolus est analysée en détail, la signification de la violence recevant une attention particulière. L'auteure montre notamment avec justesse que la violence est un élément constitutif de la résolution des conflits. En dernier recours, les litiges, notamment ceux concernant des héritages, peuvent mener à des morts. D'ailleurs, les questions économiques, l'enjeu de la constitution d'un patrimoine et des moyens de l'accroître et de le conserver, auraient pu faire l'objet d'un petit chapitre. En effet, pratiquement tous les conflits évoqués portent sur des biens ou sur le contrôle des hommes rapportant des redevances. Quant aux procédures de résolution, elles sont étudiées en profondeur : du plaid aux différents éléments acceptés pour preuve, aux différences entre justices ecclésiastiques et laïques ainsi que les écarts géographiques, ou encore l'évolution de la place de l'écrit.

L'ensemble du conflit et de sa résolution est scruté, les hommes appelés à témoigner sont dûment identifiés, les liens familiaux retracés permettant des analyses et des conclusions solides ; tous les acteurs de la régulation sociale sont ainsi examinés. De même, les différences géographiques dans la résolution des conflits sont mises en évidence ainsi que l'autorité des puissances publiques selon les régions. L'étude rend donc compte avec finesse de l'importance de la résolution des conflits et de la complexité de la société médiévale entre le XIe et le XIIIe siècle.

Matthieu SCHERMAN

Scott G. BRUCE, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism. The Cluniac Tradition (ca 900-1200)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [2007], 209 p. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Fourth Series, 68)

Les anges vivent dans le silence et la psalmodie ; les hommes dans la confusion des langues. Cette idée-force, si chère aux ascètes chrétiens des premiers siècles qui ont abandonné le bruit des villes à la recherche des milieux peu peuplés, est au centre de l'argumentation du beau livre de Scott G. Bruce. Entièrement basé sur une documentation écrite – avant tout normative, et particulièrement coutumière –, le livre est bien cadré dans le champ analytique de l'idéation, à savoir le rôle de l'analogie « moine-ange » dans la normalisation de la communication quotidienne des moines. Si nous pouvons le croire présent depuis les débuts du monachisme, l'idéal d'abandon de la parole n'était pas homogène, comme l'auteur le démontre bien. Pendant des siècles, ce renoncement a été au centre des polémiques monastiques, devenant largement accepté au XIIe siècle seulement, après le tournant fondamental orchestré à Cluny.

En opposition à la tradition classique qui associe le beau parler à l'activité politique citoyenne, le monachisme de l'Antiquité tardive valorise le silence en tant qu'exercice spirituel ascétique et discipline sociale. Scott G. Bruce soutient que cette ligne de conduite a eu une double fonction : éviter de laisser le moine être séduit par les aménités d'une rhétorique peccamineuse, ainsi que favoriser l'humilité et l'obéissance, aspects primordiaux de la société monastique. Cela ne signifie pas que les religieux de l'Antiquité tardive ont abandonné la parole, mais plutôt que l'idéal de silence jouait un rôle de grande importance dans l'organisation sociale par le biais du contrôle des formes de communication au sein de la communauté. Le désir du silence à l'époque carolingienne a surtout encouragé l'état révérenciel des moines et la distinction entre la quiétude du cloître et le bruit du monde. Finalement, le Xe siècle, au-delà de la réaffirmation des topiques de l'humilité et de l'obéissance, attribue à la métaphore moine-ange un aspect apocalyptique de première importance : les moines de Cluny essayent de reproduire sur terre le silence éternel des êtres supérieurs qui accompagnera la résurrection du Christ à la fin du monde. Ce changement de perspective a trouvé des résistances et a pris à Cluny un aspect particulier chez les ascètes de l'époque.

Parmi les trois qualités angéliques fondamentales (pureté sexuelle, psalmodie et silence), les clunisiens sont connus par leur effort d'émulation des éléments sonores, qui les amène à concevoir le silence comme une vertu en soi-même. Il s'agit d'une « nouvelle idéologie de l'ascétisme chrétien qui associe la glorification du silence à l'idéal d'une vie angélique accomplie dans un corps mortel ». C'est bien là que se trouve le fondement de leur prestige auprès des laïcs et d'autres membres de l'Église : l'efficacité de leurs oraisons est assurée par la diffusion de l'acceptation de l'idéologie à la base de leur fonction dans la société. Le silence est ainsi un créateur de distinction sociale, fait fort intéressant sous-jacent au plan argumentatif du livre, mais non exploité par l'auteur dans sa dimension d'élément structurant de l'institution ecclésiale.

D'une écriture très agréable rendant sa lecture accessible à tous les publics, le livre est divisé en cinq chapitres. Le premier (« Uttering No Human Sound ») aborde les réussites et les limites de la discipline du silence chez les moines de Cluny vis-à-vis de la logique du rapport moine-ange. En partant de l'acte de donation de Guillaume III, duc d'Aquitaine, des textes d'Odon, deuxième abbé de Cluny (927-942), ainsi que de la *vita Odonis* rédigée

par Jean de Salerne, Scott G. Bruce met au premier plan l'emploi du vocable *coelestis* comme qualificatif de la vie menée par les moines de Cluny. Selon l'auteur, l'exhortation contre le discours mondain et en faveur de son contrôle est une des principales marques de l'abbatiat d'Odon. De même, l'approche, établie par Jean de Salerne, entre les clunisiens et la tradition du silence sacré, diffusé par la Bible et par les premiers ermites chrétiens, permet à l'auteur de visiter la topique de l'isolement monastique. Cette perspective n'empêche pas son contraire. En effet, la place privilégiée donnée au silence à Cluny, selon Jean de Salerne, attirait la critique des contemporains qui la comprenaient comme une création nouvelle. Il faudra attendre deux siècles pour que cette méfiance se transforme en éloge, après l'établissement d'un langage de signes bien cadré.

Le chapitre suivant («The Training of the Hand») présente le lexique des signes pratiqué à Cluny au XIe siècle afin de démontrer son aspect linguistique. Le langage de signes créé à Cluny vise les activités quotidiennes élémentaires comme l'alimentation et la correction des mœurs, notamment ceux des novices. Basé sur un répertoire de noms sans rapport avec des structures complexes, il s'agit d'un langage volontairement simple, et non d'un système trop proche du langage parlé qui pourrait faciliter une communication de type mondain et, par conséquent, mettre en cause le silence lui-même. Ensuite («A Silent Commerce of Signs»), nous passons à une enquête sur les fonctions et l'application des signes dans les coutumes de Bernard de Cluny et d'Ulrich de Zell (fin XIe siècle). Documentation à l'appui, l'auteur soutient que l'apparition et l'importance du langage des signes à Cluny au XIe siècle sont une solution efficace dans un milieu plurilinguistique où les accents et les connaissances du latin poseraient des difficultés à la communication quotidienne. Le cas d'Orderic Vital est cité afin de démontrer comment les différents accents du latin médiéval sont créateurs de difficultés de communication et des sentiments d'identité.

Dans l'étape suivante («Transmission and Adaptation»), l'argumentation trace l'expansion et les modifications des signes monastiques au-delà de la Bourgogne. L'auteur vise à établir l'influence de Cluny dans le contenu des trois autres codes de gestes produits avant le XIIe siècle, à Fleury, à Canterbury et à Hirsau. Les manuscrits rédigés dans ces maisons ne présentent pas des principes de langage au-delà de la structure sémiotique clunisienne et, par conséquent, ne dépassent pas les fonctions de la communication silencieuse dans l'abbaye. Depuis le début du XIe siècle, Fleury possède un lexique propre, de base clunisienne, mais adapté à la coutume locale. Canterbury, selon l'auteur, aurait organisé son système autour de l'an mil, après la visite d'un moine de Fleury, maison réformée par Odon de Cluny vers 930. Là aussi, le langage a maintenu la simplicité tout en étant enrichi par le vocabulaire local. Finalement, S.G. Bruce soutient que le fort aspect liturgique du lexique composé dans les années 1080 à Hirsau ne s'oppose pas au caractère didactique de la liste de Cluny. Bien au contraire. Les deux catalogues peuvent être compris comme étant complémentaires, si l'on pense que les moines de la Forêt Noire ont, peut-être, tout simplement mis par écrit ce qui était pratiqué, mais non rédigé, à Cluny – à cause de la fonction didactique-moralisante du langage clunisien.

Le dernier chapitre («Continuity and Criticism») offre une analyse de l'expansion et de l'adaptation des signes au XIIe siècle. L'auteur aborde l'idéal du silence et la pratique des signes chez les cisterciens (continuité de la valorisation du silence et des gestes), les chanoines réguliers (valorisation des gestes et critique du silence) et la Grande Chartreuse

(valorisation du silence, critique des gestes). À cause des différentes formes d'attachement à la *cura animarum*, clunisiens, cisterciens, chanoines et chartreux possédaient des niveaux distincts d'acceptation du silence, tout en gardant la reconnaissance de sa valeur. Les cisterciens et les chanoines réguliers ont adopté le langage des signes à partir du XIIe siècle, sous influence du modèle clunisien de simplicité lexicale. Au-delà des dossiers mentionnés, l'auteur cite le cas d'Hildegarde de Bingen et de la documentation conciliaire du XIIe siècle pour conclure que la valeur positive du silence et du langage des signes était une des caractéristiques fondamentales du monachisme de l'époque, définissant leur identité dans un moment de croissante diversité religieuse.

Finalement, la section conclusive du livre présente un bon résumé de chaque étape argumentative et ouvre les portes de la modernité en proposant l'hypothèse de l'origine médiévale (bénédictine) de l'éducation des enfants sourds dans l'Espagne du XVIe siècle. À travers le cas du moine Pedro Ponce qui a fait parler à haute voix deux enfants sourds, Scott G. Bruce évoque l'exclusion sociale des muets afin de mettre en évidence les rapports entre le rationnel du silence et des signes monastiques organisés dès le Xe siècle et les réussites de l'éducation des enfants sourds dans des abbayes espagnoles du XVIe siècle.

L'auteur a réussi à réunir les éléments principaux de la mentalité du silence et de la communication gestuelle des moines médiévaux dans un livre court avec une écriture claire, agréable et accessible à tous les publics. Bien qu'ayant passé trop brièvement sur quelques-unes des problématiques les plus épineuses de son propos, notamment les théories du langage des signes et les limites des données issues d'une documentation coutumière, l'ouvrage est une introduction solide pour tous ceux qui veulent comprendre les traces principales de la pensée ascétique autour du silence dans la tradition monastique chrétienne. De plus, Scott G. Bruce présente quelques réflexions particulièrement intéressantes et productives, comme la démarche d'analyse croisée des coutumiers clunisiens de Bernard et d'Ulrich avec le lexique de signes qui existait à la même époque. Elle lui permet d'affirmer le caractère fondamental de la communication dans le silence : encourager les moines « à interagir dans ce qui relève de la pratique mondaine sans avoir recours à des paroles ou des à signes, imposant ainsi une limite aux lieux où le langage des signes était permissif. [...] Par ailleurs, il est évident que les novices ont appris ce langage silencieux surtout pour reconnaître les signes d'instruction et de réprimande employés par leur maître pendant leur noviciat » (p. 172). On voit bien que le silence ascétique est une forme de pratique de l'obéissance et de l'humilité. Cependant, nous pourrions ajouter que cette éthique du silence fait partie d'une certaine utopie de l'isolement, horizon toujours présent dans le monachisme chrétien, et qui, aux XIe et XIIe siècles, se manifeste à travers la quête de la solitude, d'après les modèles des Pères du Désert, associés à la pastorale apostolique, le tout dans le cadre d'une Église de plus en plus « étatique ». Le silence comme pratique politique reste encore un champ en friche pour les médiévistes.

Gabriel DE CARVALHO GODOY CASTANHO

Vincent CORRIOL, *Les Serfs de Saint-Claude. Étude sur la condition servile au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, 400 p. (coll. Histoire).

La thèse de Vincent Corriol porte sur un des concepts essentiels de cette création de l'esprit qu'on nomme, au Moyen Âge, le servage. Ce qui n'est qu'une définition pour le

juriste s'avère une réalité complexe et insaisissable pour l'historien : voilà qui méritait une enquête ciblée, ce qui est chose faite avec le cas très édifiant de l'abbaye jurassienne de Saint-Claude. L'auteur procède avec méticulosité et sur le long terme, du cœur du Moyen Âge jusqu'aux procès de la mainmorte, lors des Lumières. De fait, il utilise des sources longtemps inaccessibles, et habilement questionnées, en s'interrogeant sur la nature même du servage, sur ce qui fait le serf, à savoir les prestations dues à l'abbaye.

La taille puis la mainmorte font le serf, et c'est par ces outils de péjoration de la condition juridique, sociale et économique que les abbés assoient leur pouvoir sur la terre et les hommes, en jouant d'un large panel de stratégies pour renforcer une emprise à la fois qualitative et quantitative. Dans ces hautes terres du Jura, on est loin des présupposés classiques sur le second servage, lié aux crises de la fin du Moyen Âge, et porté par des seigneurs financièrement fragilisés et crispés sur leurs prérogatives. L'auteur fait remarquer que la chronologie et les modalités d'application de ce nouveau servage dérogent largement aux constructions historiographiques que l'on croit acquises. La servitude se bâtit sur un système complexe de relations et d'interactions, difficile à démêler. D'ailleurs, la principale source sur le servage reste l'affranchissement, qui nous renseigne par la négative et nous invite à un va-et-vient constant entre deux états, la soumission et l'émancipation, aux frontières finalement assez poreuses. Symptôme de cette complexité, le spectre sémantique large (55 termes), utilisé du XIVe au XVIIIe siècle pour qualifier la « serve condition », invite à la relativisation et à une approche plurielle, que l'auteur parvient à mener avec brio.

Sur les terres de l'abbaye de Saint-Claude, le servage est médiatisé de longue date, grâce aux diatribes de Voltaire, qui fit du serf jurassien l'incarnation archétypale de ce que les Lumières proscrivaient et combattaient. Grande seigneurie franc-comtoise, Saint-Claude offre un passionnant laboratoire d'étude pour percevoir autant les origines que les évolutions et la réalité quotidienne d'un statut complexe. La première partie du livre dresse ainsi un cadre de réflexion générale sur la question de la servitude et le durcissement des conditions.

Le servage résume à lui seul les relations sociales médiévales, par sa présence ou son absence, son intensité et sa complexité. À Saint-Claude, l'abbé affermit son pouvoir et réorganise le temporel de la communauté au cours du XIIIe siècle, et l'on voit apparaître officiellement le servage dans les textes en 1289 : ce n'est pas alors un phénomène neuf, mais un fait déjà acquis. Le début du XIVe siècle correspond à une vive phase de mise en valeur des hautes terres, l'émergence du servage favorisant le processus, au profit de l'abbé. C'est vers 1300 qu'est rédigé un *Livre d'or*, état des lieux foncier et seigneurial, énumérant 122 églises et de nombreux hommages. Ce censier-rentier, fruit d'une complexe campagne de collecte, vise à recenser des droits, pour mieux les garantir et les cristalliser ou, du moins, pour donner l'impression d'un domaine bien tenu. Le temporel de Saint-Claude est alors aux mains de prévôts, des laïcs chargés par l'abbé de prélever des redevances par foyers (la taille), des redevances sur la terre (par meix/*mansum*), et des droits seigneuriaux, comme les banalités. Cette profusion d'obligations permet de mettre en évidence les structures sociales et de distinguer par la fiscalité le franc du serf, aussi appelé taillable.

La seconde partie du livre montre la formation et l'extension du statut servile, puisque les francs « disparaissent de l'horizon social » au XIVe siècle (p. 117), pour laisser la place

à une nouvelle norme, faite de soumission. Si, jusque vers 1350, c'est la taille qui fait le serf, la mainmorte entre en jeu par la suite, et permet de verrouiller les héritages, et donc les conditions. À la fin du XIVe siècle, après un lent glissement, le lien juridique est considéré comme acquis, entre la taillabilité et la restriction successorale: «taillable» et «mainmortable» deviennent synonymes, un principe parmi d'autres finissant par résumer à lui seul le statut servile qui, vers 1420, est clair, incontesté, tout comme celui du bourgeois, à l'extrême opposé du spectre social. Cette forte polarisation, qui ne laisse presque plus d'espace pour les francs, s'accompagne d'un essor du droit écrit et de la pratique notariale, au service du seigneur abbé.

La crise du bas Moyen Âge a certainement facilité cette radicalisation, initiée dès le XIIIe siècle: pour réoccuper les terres vacantes et fixer les hommes, les abbés manient autant la perpétuité de la tenure, sécurisante, que la mainmorte, restrictive. Un tel phénomène n'est pas nouveau et trouve des échos dans d'autres provinces aux capacités agraires tout aussi moyennes, comme l'Auvergne, le Bourbonnais ou la Marche.

Les populations ont-elles échafaudé des stratégies de contournement ou d'atténuation, pour contrecarrer les volontés de l'abbé? La formation de communautés villageoises peut être vue comme une réponse. Néanmoins, au XVe siècle, on a l'impression que le servage est accepté placidement et fait l'objet d'une pratique quotidienne résignée, sans révolte ni contestations, à l'inverse de ce que l'on constate en Allemagne, Grande-Bretagne et Catalogne. On attendra les Lumières pour élever la voix contre les pratiques sanclaudiennes.

Constate-t-on alors des formes de résistance douce? Les migrations vers la ville ou des seigneuries voisines plus souples, que l'on appellerait déguerpissements ou désertions, sont très rares, preuve d'une acceptation généralisée d'un fait devenu coutumier. Il est vrai que le glissement vers le servage n'a pas été brutal et qu'à Saint-Claude règne le principe du cas par cas, de l'exception négociée et de la modulation généralisée. Un procès de 1475 (p. 290) montre tout le flou et les paradoxes qui accompagnent le statut de mainmortable: des témoins interrogés disent «ne rien savoir» sur la mainmorte, ne rien pouvoir en dire, alors qu'ils y sont soumis de façon héréditaire.

À une échelle encore plus locale que la communauté villageoise, la communauté familiale sert d'amortisseur et d'ultime stratégie d'évitement. Selon les lieux et les époques, ces regroupements de parents dans le même foyer représentent entre un quart et un tiers des aveux, ce qui reste modeste comparé à ce qui est constaté dans d'autres régions. Néanmoins, dans le Jura comme dans les autres terres de mainmorte, les communautés familiales sont nettement mieux représentées dans les zones de soumission forte, alors que la famille nucléaire est la norme dans les zones émancipées.

La dernière partie du travail de Vincent Corriol invite ainsi à découvrir la servitude au quotidien, dans sa pratique routinière, sinon acceptée. À partir de 1440, l'étude des affranchissements individuels et collectifs concédés par l'abbé révèle ainsi des espaces de liberté et des espaces de soumission, autant de contrastes qui permettent de mieux décrire la réalité de la vie des mainmortables. Si, à l'origine, la taille, taxe foncière réelle, faisait le serf, c'est désormais la mainmorte, contrainte personnelle, qui définit le mieux le statut de la majorité des paysans. À cause de cette obligation première, tout un complexe servile se met en place, contraignant les hommes à fournir des corvées, «œuvres», «journées», «réparations» et autres «charrois». Deuxième forme de péjoration, les

incapacités rappellent le statut inférieur du serf, qui ne peut témoigner, tester, disposer de ses biens, avoir le droit de bourgeoisie, choisir sa résidence, entrer dans les ordres… Capable de peu et obligé à beaucoup, tel est le serf ; mais des possibilités d'ascension sociale existent. La norme foncière tourne autour des dix hectares par ménage, avec deux tiers de terres arables et un tiers de prés, mais cette moyenne cache des disparités. Certaines familles serves sont riches ou le deviennent, et l'achat d'un affranchissement est donc envisageable. Cet acte est le préalable à une installation en ville et à l'acquisition du droit de bourgeoisie.

On regrettera, en fin de compte, que ce livre soit peut-être trop court, par la faute des contraintes éditoriales, et trop pauvre en cartes et figures, mais le lecteur ressort de ces 400 pages avec une vision limpide et neuve de ce qu'est le servage, du moins dans une de ses traductions locales. Vincent Corriol présente un phénomène à la fois conforme à l'idée que l'on s'en fait et paradoxalement très exotique, loin des normes colportées par des générations d'auteurs. On touche ici à de vraies pratiques, de vrais faits, ce qui donne une saveur nouvelle à une problématique loin d'être épuisée.

David GLOMOT

Médiévales 62, printemps 2012, p. 195-196

LIVRES REÇUS

ARMSTRONG Adrian, KAY Sarah, *Knowing Poetry, Verse in Medieval France from the Rose to the* Rhétoriqueurs, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2011.

ARNAUD DE VILLENEUVE, *Tractatus de humido radicali*, éd. CRISCIANI Chiara, FERRARI Giovanna, MCVAUGH Michaël Rogers, Barcelone, Pagès Ed.-Universitat de Barcelona, 2010 (Arnaldi de Villanova opera medica omnia, V-2).

BARBIER Josiane, COTTRET Monique, SCORDIA Lydwine, *Amour et désamour du prince, du haut Moyen Âge à la Révolution française*, Paris, Éditions Kimé, 2011.

BERTRAN BOYSSET, *Manuscrit 327 de l'Inguimbertine dit « Traité d'Arpentage »*. Transcription, traduction du provençal, notes et commentaires de Magdeleine MOTTE, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2011.

BILOTTA Maria Alessandra, *I Libri Dei Papi, La Curia, il Laterano e la produzione manoscritta ad uso del Papato nel medievo*, Rome, Città Del Vaticano, 2011 (Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e testi).

BOUCHERON Patrick, OFFENSTADT Nicolas (dir.), *L'Espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF, 2011 (Le nœud gordien).

BOUTOULLE Frédéric, BARRAUD Dany, PIAT Jean-Luc (dir.), *Fabrique d'une ville médiévale : Saint-Émilion au Moyen Âge*, Bordeaux, Fédération Aquitania, 2011 (Aquitania. Supplément, 26).

CHARAGEAT Martine, *La Délinquance matrimoniale, Couples en conflit et justice en Aragon (XVe-XVIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.

COZ Yann, *Rome en Angleterre. L'image de la Rome antique dans l'Angleterre anglo-saxonne, du VIIe siècle à 1066*, Paris, Classiques Garnier, 2011 (Bibliothèque d'histoire médiévale, 5).

DE BEAUMONT René, *Les Croisades franques d'Espagne, 790-1228. Quand l'Occident découvrait l'Islam*, Paris, Éditions du Toucan, 2011.

DENJEAN Claude, *La Loi du lucre. L'usure en procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, Casa De Velázquez Éditions, 2011 (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 52).

FORONDA François (dir.), *Avant le contrat social, Le contrat politique dans l'Occident médiéval XIIIe-XVe siècle*, Paris, PUPS, 2011.

FORONDA François, CARRASCO MANCHADO Anna Isabel (dir.), *Du contrat d'alliance au contrat politique. Cultures et sociétés politiques dans la péninsule ibérique de la fin du Moyen Âge*, Toulouse, CNRS – Université Le Mirail, 2011 (Coll. Méridiennes – Études médiévales ibériques).

FORONDA François, CARRASCO MANCHADO Ana Isabel, *El contrato politico en la Corona de Castilla. Cultura y sociedad politicas entre los siglos X al XVI*, Madrid, Dykinson Éditions, 2008.

GABRIELE Matthew, *An Empire of Memory : The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

GAULLIER-BOUGASSAS Catherine (éd.), *L'Historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, Turnhout, Brepols Éditions, 2011 (Alexander redivivus).

GREATREX Joan, *The English Benedictine Cathedral Priories : Rule and Practice, c. 1270-c. 1420*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

HALVORSEN Per Bjørn, *Saint Dominique. Du cœur aux frontières de l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011 (L'Histoire à vif).

HEULLANT-DONAT Isabelle, CLAUSTRE Julie, LUSSET Élisabeth (dir.), *Enfermements. Le cloître et la prison (VIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011 (Homme et société, 38).

HILÁRIO Franco Júnior, *Os Três Dedos de Adão : ensaios de mitologia medieval*, Editora da São Paulo, Universidade de São Paulo, 2010.

LEGUAY Jean-Pierre, *L'Air et le vent au Moyen Âge*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011 (Histoire).

LEMESLE Bruno, NASSIET Michel (dir.), *Valeurs et justice. Écarts et proximités entre société et monde judiciaire du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011 (Histoire).

LEROY Béatrice et BARRAQUÉ Jean-Pierre, *La Majesté en Navarre et dans les couronnes de Castille et d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Limoges, PULIM, 2011.

MILLET Hélène, RABEL Claudia, *La Vierge au manteau du Puy-en-Velay : un chef-d'œuvre méconnu du gothique international*, Lyon, Fages Éditions, 2011.

MOULINIER BROGI Laurence, *Guillaume l'Anglais, le frondeur de l'uroscopie médiévale (XIIIe siècle)*. Édition commentée et traduction du *De urina non visa*, Genève, Librairie Droz, 2011 (Hautes études médiévales et modernes, 101).

PARISSE Michel, *Religieux et religieuses en Empire du Xe au XIIe siècle*, Paris, Éditions Picard, 2011 (Les médiévistes français, 11).

ROWE Nina, *The Jew, the Cathedral and the Medieval City : Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

THOMASSET Claude, PAGAN Martine (dir.), *Cacher, se cacher au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2011 (Cultures et civilisations médiévales, 52).

WIRTH Jean, *L'Image à la fin du Moyen Âge*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011 (Cerf Histoire).

Médiévales – Numéros disponibles

3 Trajectoires du sens (1983) – 10,00 €
11 À l'école de la lettre (1986) – 10,00 €
12 Tous les chemins mènent à Byzance. Études dédiées à M. Mollat (1987) – 10,00 €
14 La culture sur le marché (1988) – 10,00 €
15 Le premier Moyen Âge (1988) – 10,00 €
16/17 Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt (1989) – 10,00 €
18 Espaces du Moyen Âge (1990) – 10,00 €
19 Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté (1990) – 10,00 €
20 Sagas et chroniques du Nord (1991) – 10,00 €
21 L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance (1991) – 10,00 €
22/23 Pour l'image (1992) – 10,00 €
24 La renommée (1993) – 10,00 €
25 La voix et l'écriture (1993) – 10,00 €
26 Savoirs d'anciens (1994) – 10,00 €
27 Du bon usage de la souffrance (1994) – 10,00 €
28 Le choix de la solitude (1995) – 10,00 €
30 Les dépendances au travail (1996) – 10,00 €
31 La mort des grands (1996) – 10,00 €
32 Voix et signes (1997) – 15,00 €
33 Cultures et nourritures de l'Occident musulman (1997) – 15,00 €
34 Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis (1998) – 15,00 €
35 L'adoption : droits et pratiques (1998) – 15,00 €
36 Le fleuve (1999) – 15,00 €
38 L'invention de l'histoire (2000) – 15,00 €
39 Techniques : les paris de l'innovation (2000) – 15,00 €
40 Rome des jubilés (2001) – 15,00 €
41 La rouelle et la croix (2001) – 15,00 €
42 Le latin dans le texte (2002) – 15,00 €
43 Le bain : espaces et pratiques (2002) – 15,00 €
45 Grammaire du vulgaire. Normes et variations de la langue française (2003) – 15,00 €
46 Éthique et pratiques médicales (2004) – 15,00 €
47 Îles du Moyen Âge (2004) – 15,00 €
48 Princes et princesses à la fin du Moyen Âge (2005) – 15,00 €
50 Sociétés nordiques en politique (XIIe-XVe s.) (2006) – 17,00 €
51 L'Occident sur ses marges (VIe-Xe s.).
Formes et techniques de l'intégration (2006) – 17,00 €
52 Le livre de science, du copiste à l'imprimeur (2007) – 17,00 €
53 La nature en partage. Connaître et exploiter les ressources naturelles (2007) – 17,00 €
54 Frères et sœurs (2008) – 17,00 €
55 Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales (2008) – 17,00 €
56 Pratiques de l'écrit (2009) – 17,00 €
57 Langages politiques (2009) – 17,00 €
58 Humanisme et découvertes géographiques (2010) – 17,00 €
59 Théâtres du Moyen Âge. Textes, images et performances (2010) – 17,00 €
60 La *fitna*. Le désordre politique dans l'Islam médiéval (2011) – 17,00 €
61 La chair des émotions (2011) – 17,00 €

Vente également en librairie et sur **www.puv-editions.fr**

Bon de commande

À retourner à **Presses Universitaires de Vincennes – Revues – Université Paris 8**
2, rue de la liberté – 93526 Saint-Denis CEDEX France – Téléphone : +33 (0)1 49 40 67 50
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr

Je m'abonne à ***Médiévales*** (n^os à paraître, frais d'envoi inclus)

	Prix unitaire TTC	Quantité	Total
• Un an, 2 numéros au prix de 34,00 €* au lieu de 40 € (prix au numéro)			
• Deux ans, 4 numéros au prix de 68,00 €* au lieu de 80 € (prix au numéro)			
• Total abonnement (A)			...............€

* Tarifs applicables uniquement en France métropolitaine. Autres destinations : nous consulter.

Je commande les numéros suivants (voir liste ci-contre) :

•			
•			
•			
•			
•			
•			
•			
Sous total ouvrages			...............€
Participation aux frais d'envoi **(sauf abonnement)** : France métropolitaine, Corse et Monaco : offerte/UE + Suisse + 6 €/ DOM + 7 €/TOM + Étranger hors UE + 8 €			...............€
• Total ouvrages (B)			...............€

Montant total à payer (A + B) : ....€

ADRESSE DE LIVRAISON	ADRESSE DE FACTURATION (si différente de l'adresse de livraison)
Nom/Prénom	Nom/Prénom
Établissement	Établissement
Adresse	Adresse
Code postal	Code postal
Ville	Ville
Pays	Pays
E-mail	E-mail

MODE DE RÈGLEMENT

❑ Règlement par carte bancaire N° ______________________

Date d'expiration ___________ N° de contrôle _______

❑ Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de : Régisseur de recettes PUV

❑ Virement bancaire sur le compte PUV-Université Paris 8/RGFIN PARIS-BOBIGNY TG
Code banque 10071 – code guichet 93000 – n° de compte 00001001185 – clé RIB 65

Les institutions payent à réception de la commande (facture jointe à l'envoi) – Devis sur simple demande

Date **Signature** bdcmed

Impression d'après documents fournis
bialec, nancy (France)
Dépôt légal n° 78117 - mai 2012

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris 8 – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr
Web : www.puv-editions.fr

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Réforme(s) et hagiographie dans l'Occident latin

Coordonné par :
Charles MÉRIAUX
Stéphane GIOANNI

NUMÉRO 62 • PRINTEMPS 2012



PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

MÉDIÉVALES
www.puv-editions.fr

ISBN 978-2-84292-346-4
ISSN 0751-2708



20 €